



Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl. Autour de la question de la “ métaphysique de la présence ”

Joseph-Igor Moulenda

► To cite this version:

Joseph-Igor Moulenda. Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl. Autour de la question de la “ métaphysique de la présence ”. Philosophie. UNIVERSITE DE CAEN BASSE-NORMANDIE, 2012. Français. NNT : . tel-01343714

HAL Id: tel-01343714

<https://shs.hal.science/tel-01343714>

Submitted on 9 Jul 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



université de Caen
Basse-Normandie

UNIVERSITE de CAEN/BASSE-NORMANDIE

U.F.R. des Sciences de l'Homme

Ecole Doctorale « Histoire, Mémoire, Patrimoine, Langage »

THESE

Présentée par

M. Joseph-Igor MOULENDA

Et soutenue publiquement

Le lundi 17 Septembre 2012

En vue de l'obtention du

DOCTORAT de l'UNIVERSITE de CAEN

Spécialité : Philosophie (TH631)

(Arrêté du 07 Août 2006)

Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl.

Autour de la question de

la « métaphysique de la présence »

Directeur de thèse : Pr. Robert LEGROS

Université de Caen et Université Libre de Bruxelles

COMPOSITION DU JURY

M. A. MAZZU	Professeur	Université Libre de Bruxelles	(Rapporteur)
M. P. DAVID	Professeur	Université de Brest	(Rapporteur)
M. E. HOUSSET	Professeur	Université de Caen	
M. R. LEGROS	Professeur émérite	Université de Caen	(Directeur)

*Les yeux de l'esprit ne commencent à être perçants
que quand ceux du corps commencent à baisser*

Socrate

*La phénoménologie sera au XXe siècle ce que l'idéalisme
allemand est au XIXe, l'empirisme au XVIIIe, le cartésianisme au
XVIIe, Thomas d'Aquin ou Duns Scot à la scolastique, Platon et
Aristote à l'antiquité*

Michel Henry

C'est en vivant l'expérience de la rédaction d'une thèse, que chacun découvre en soi la manière dont la lassitude qui voudrait nous contraindre au renoncement et l'énergie conquérante issue de la volonté de réussir, ne cessent de s'abuser réciproquement.

En mémoire de

Lydie K. Békalé

Pour son amour des lettres

Ainsi qu'à

Dina, DJ et Jeanne Pierrette

En souvenirs affectueux

Remerciements

-À monsieur le Professeur Robert LEGROS, mon directeur de thèse, pour avoir voulu accepter d'accompagner patiemment, attentivement et aimablement, la rédaction de cette thèse.

-À messieurs les Professeurs Pascal DAVID (Université de Brest Bretagne Occidentale), Antonino MAZZU (Université Libre de Bruxelles), Emmanuel HOUSSET, directeur de l'Equipe de Recherche « Identité et Subjectivité » (Université de Caen Basse-Normandie), qui, en dépit des importantes charges qui les occupent respectivement, ont toutefois voulu honorer de leur enrichissante présence la composition du jury de cette soutenance de thèse.

-À M. Jean-Joseph DIYEMA (Le Yaye), en service à ELF Gabon, puis Technicien d'exploitation production (Chef de champs) à TOTAL Gabon (Port-Gentil) ; à Mme Florence MASSAWAMBILOU et à M. Elie POATY MAYOULOU son époux ; à Mme Christine BIGNOUMBA ma maman, retraitée de la Compagnie AGROGABON ZILE (Lambaréné), de vous je garde en mémoire l'idée que sans votre investissement permanent, cette scolarité qui a traversé aussi bien Lambaréné, Port-Gentil, Libreville que Caen, n'aurait sans doute pas été aussi riche en événements heureux. Intemporellement sera ma reconnaissance à votre égard.

-À vous que la providence — par l'épreuve de la finitude qu'elle impose implacablement à nous autres simples humains — n'aura pas permis de voir l'aboutissement de cette scolarité. En cet instant présent de son aboutissement, il m'est presque impossible de ne pas retenir en mémoire les souvenirs toujours présents de la présence depuis absente de mon père Célestin KOUMBA et de mes grands-mères Augustine MAROUNDU et Marie Simone BOTINANA. Du lieu secret où vous séjournez déjà depuis plusieurs années, ce travail de fin d'études vous est aussi dédié.

-À M. Pierre-Célestin MAPANGO, Administrateur Economique et Financier diplômé de l'Institut de l'Economie et des Finances de Libreville (I.E.F), dont l'assistance a été déterminante tout au long de ces dernières années. Je porte profondément en moi l'idée que sans ton aide maintenue, assidue et continue, l'issue de ce travail serait probablement restée incertaine. Puisses-tu trouver dans cette thèse parvenue à son terme, la marque de nos efforts conjugués.

-À M. Hervé Christin NGANGUI, Docteur en droit public, Enseignant-chercheur au département de droit de la Faculté de Droit et des Sciences Economiques de l'Université Omar Bongo de Libreville, pour avoir montré la voie qui conduit au

doctorat, une voie aussi éprouvante que passionnante ; une voie si longue qu'en suivant son cours, on se découvre sans cesse exposé à l'imprévisible, à l'inattendu, tout en sachant que du vécu de cette expérience devra sortir une œuvre qui sera l'expression de notre contribution personnelle à la compréhension et à la diffusion de la science, elle-même voulant se définir comme l'expression d'un savoir universellement partagé.

-À Denise NANDA (DD) qui, dans mon logement de la cité universitaire à l'UOB, n'a jamais manqué de venir au secours de mon frigo lorsqu'il était vide ; à Brice LEHOUENG, l'ami de toujours. À Madame SIDONIE qui n'a jamais fait l'économie de sa disponibilité à l'Office du Bac, son accord toujours favorable et son accueil toujours chaleureux. De vous trois je garde un souvenir plein d'émotion.

-À Alexia MIKOMBO KAYI (à Caen) pour cette amitié qui ne laisse pas de place au doute. Ton attention permanente, ta bonne humeur toujours constante, tes encouragements sans cesse renouvelés, ont été pour moi, à chaque instant, des éléments déterminants dans la poursuite et la réussite de cette thèse ; à Ruth IBONDOU TALA (à Caen) pour ce soutien à chaque fois décisif et précieux dans les moments les plus urgents. A vous deux, j'exprime ma profonde sympathie et également toute ma gratitude. Mes pensées vont aussi à l'endroit de Laure LEGNONGO et Ruth IBONDOU TALA (à Caen) pour le temps consacré à la lecture du manuscrit et pour la qualité des corrections apportées ; à Serges MARTIN (à Saint Roman), Noël CHARLEY (à Grenoble), Agnès et Myriam PUERTA (à Die), pour les beaux jours d'été dans le département de la Drôme (26).

-À vous que j'ai eu le privilège de connaître à Caen au sein de l'A.G.C (Association des Gabonais du Calvados) : je pense à Sydney M'BALI MIKALA, Guy Joseph MOUSSAVOU, Hubert N'KOGHO ENGONGA, Ephrem KOUMA OBENGA, Mohamed Ali IPOPA, Aïcha OBELLA, Marina OZOUMET DUCROQUET, Flore Eliane LINGHOU, Franck Constant BENGUEMA, Souleymane DOUKOURE, Brice MOMBO, Malory GORAYEB, Jean EDOU, Gottfried NZE BEKALE, Aude MOUTSINGA, Gildas BOUYABI. Chaque présence à vos côtés, les émotions partagées, je veux bien l'avouer, ont été pour moi des remèdes efficaces pendant les moments d'anxiété, Ô Dieu sait combien ils sont nombreux le temps d'une thèse.

-À Georges WORA, Idriss Arnaud MOUSSAVOU, Chimène MOUELE (Lyon), à Ricky NGUEMA-EYI (Amiens), à Ambroisine OBONE MVE (Paris), à Constant Fabrice DJIEMBI (perpignan), pour votre affection toujours témoignée et votre réception toujours chaleureuse le temps de mes déplacements en France.

-Enfin, aussi vrai que l'une des vertus de l'amitié c'est d'éveiller à la discussion, et que de chaque discussion s'éveille en nous le désir brulant de la recherche et le besoin sans cesse croissant d'apprendre davantage, en effet, à Rodrigue MACKAYA MACKAYA et à LOUWOUNGOU MASSIMA (Poitiers), au Dr. Steeve Elvis ELLA (Paris), à Cyrille MICKALA (Lyon), à Julien JAMME (Caen), à Antonin MBA NGUEMA (Dijon), à Stévy MEYE MEYE (Bordeaux), à Augustin Lobelle YEMBI (Nantes), à Sylvestre YOSSA, Chrisostome MOUELE et André Léger LOEMBET (Libreville), mes chers compagnons de Fac, je trouve ici l'occasion de vous dire que cette thèse de doctorat porte à même la chair de son papier, comme une gravure indélébile, le souvenir de nos interminables discussions philosophiques.

Sommaire

Remerciements

Avant-propos

Introduction générale.....15

Première partie :

Introduire à la critique derridienne de la phénoménologie à partir des présupposés logocentriques de la métaphysique

*Approche terminologique, histoire de la métaphysique
et phénoménologie du signe*

Première partie : introduction.....34

Chapitre premier : Derrida et l'ultime critique de la métaphysique

occidentale.....36

1. 1. Approche de deux terminologies derridiennes : la « métaphysique de la
présence » et le « logocentrisme ».....36
1. 2. Derrida et les présupposés logocentriques de la métaphysique : les cas
de Platon, Descartes et Hegel.....53

Chapitre deuxième : La phénoménologie husserlienne des *Recherches logiques* et la critique derridienne de la théorie de la signification.....91

2. 1. Derrida et la phénoménologie : les prémisses de la controverse.....91
2. 2. L'objet de la controverse : Husserl et la théorie du signe ou la distinction
entre « expression » et « indice ».....112
2. 3. Derrida et la division phénoménologique du signe : le renversement de
la perspective husserlienne.....137
2. 4. Husserl et la question de l'évidence : signification et
intuition.....184
2. 5. Derrida et la critique de l'évidence : signification, intuition
et itération.....228

Première partie : conclusion.....269

Deuxième partie :

De la phénoménologie à la grammatologie.

Derrida et la déconstruction de la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal à partir de l'expérience fondatrice de la constitution originaire

Deuxième partie : introduction.....	274
Chapitre premier : Phénoménologie de l'idéalisme transcendantal et la critique derridienne de l'idée de fondation originaire.....	278
1. 1. Husserl et l'idée fondatrice de la constitution originaire : approche phénoménologique de la conscience et du temps.....	278
1. 2. Derrida et la critique de l'idée de fondation originaire : la déconstruction de la conscience et du temps.....	357
Chapitre deuxième : Derrida et la fondation de la grammatologie dans les limites de la phénoménologie.....	433
2. 1. Au fondement de la grammatologie : « tout est texte ».....	433
2. 2. Déconstruction et différence : l'héritage heideggérien de Derrida.....	454
2. 3. Déconstruction et linguistique : Derrida lecteur de Lévi-Strauss et de Saussure.....	510
Deuxième partie : conclusion.....	529
Conclusion générale.....	534
Bibliographie.....	548
Table des matières.....	558

Avant-propos

« *Ecrire sur J. Derrida semble une entreprise audacieuse* », disait Sarah Kofman¹. Comment ne pas en convenir, si on considère la réputation de Derrida, celle d'un philosophe aux écrits d'accès difficile. Difficile, d'abord, par leur caractère dense où sont légion les usages multisémiques des mots. Chez Derrida, en effet, chaque mot employé vient toujours avec un surcroît de sens, avec plus d'un sens, d'où l'importance de l'*indécidabilité* comme valeur structurante mais aussi déroutante de son vocabulaire philosophique. Difficile, aussi, par sa diversité thématique où s'entrecroisent et s'entremêlent des problématiques venant d'horizons divers : philosophie, littérature, psychanalyse, linguistique, etc. Autant d'apports qui constituent aussi bien l'immense richesse que l'inévitable complexité de son héritage conceptuel. Difficile, encore, par la position indécise de J. Derrida au sein des courants philosophiques traditionnellement départagés. Philosophant toujours depuis la *marge*, depuis la périphérie, depuis un certain *dehors* des textes, jamais totalement *intérieur* et jamais totalement *extérieur* au texte, on peut dire que jamais Derrida n'aura été un philosophe de la *décision*. Une absence de décision qui le caractérise et qui fait qu'on ne saurait lui attribuer, sans en assumer l'arbitraire, une adhésion sans réserve à un quelconque système de pensée dans le grand livre de la philosophie occidentale. Toujours à mi-chemin entre la possibilité d'un courant de pensée et l'affirmation de son impossibilité, Derrida traque partout les paradoxes, lorsqu'il ne les cultive pas lui-même. Difficile, enfin, par son refus de se voir assigner la possession ou la maîtrise totale d'un concept. Or on sait que faire de la philosophie c'est d'abord et avant tout, une affaire de possession et de maîtrise de concepts. De surcroît une inquiétude est restée vivante chez Derrida, celle de voir ses propres concepts se laisser arraisonner par les concepts traditionnels de la philosophie.

Il est vrai que la cartographie de l'œuvre de Derrida est immense. On parle même d'une œuvre encyclopédique². L'intense écriture de Derrida couvre la période qui va de la fin des années 1960 jusqu'à la fin de sa vie, en 2004. Composée d'ouvrages, d'articles, d'entretiens, de conférences, de séminaires, etc., l'archive laissée par Derrida se situe à la croisée des corpus les plus variés. Des sciences humaines aux œuvres littéraires, il n'y a pas un domaine dans lequel l'œuvre de

¹ S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 15.

² D. Kambouchner, « Ironie et déconstruction », in *Derrida et la tradition de la philosophie*, M. Crépon et F. Worms (dir.), Paris, Galilée, 2008, p. 46.

Derrida n'a pas enquêté. Mais au-delà de tous ces corpus, Derrida reste tout particulièrement un lecteur avisé et exigeant de la tradition philosophique, depuis Platon jusqu'à Heidegger. Comme le dit Rudy Steinmetz, « *il n'est pas un auteur majeur dont la pensée n'ait été passée au scribe de la puissante "radioscopie" déployée par Jacques Derrida* »¹. Ce qui laisse penser que la fréquentation des textes de Derrida nous impose une fréquentation parallèle des textes de l'occident philosophique dont la métaphysique constitue l'unité systématique, unité à l'intérieur de laquelle Derrida s'inscrit à la fois en rupture et en fidélité.

Un autre propos de Sarah Kofman : « *Mais sur Derrida il n'est pas question d'écrire une thèse. Ni aujourd'hui ni demain* »². Pourtant, ce que nous avons entre les mains aujourd'hui est bien une thèse. Bien entendu, ce que dit S. Kofman est bien plus complexe. Pour tendre autant qu'il se peut vers son intention, il faut dire que le propos qui va occuper cette étude ne demande pas d'avoir valeur de « thèse », si par « thèse » il faut entendre la clôture d'un corpus, du fait d'une prise de position dogmatique à l'égard d'un sujet dont on prétendrait en avoir la totale maîtrise du sens. S'il existe bien une chose que Derrida n'a pas renoncé à dénoncer sa vie durant, c'est cette prétention — pourtant légitime — à posséder et à maîtriser un sens en totalité, qu'il s'agisse du sens d'une pensée ou d'un concept, un sens qui, selon lui, se régénère sans cesse et demeure sans cesse fluide et fuyant — itérable. S'inspirant, à cet effet, de l'esprit qui guide toute la philosophie de Derrida, cette étude que nous proposons n'est pas une *thèse* au sens où elle aurait vocation à installer, à poser, à fixer, de façon rigide et définitive, une *vérité* sur la pensée critique de celui-ci à l'égard de la phénoménologie et de la métaphysique. Ce travail voudrait plutôt modestement apparaître comme une contribution critique, située à même l'espace infiniment ouvert par diverses réflexions autour de l'épineuse et inépuisable question de la *présence* qui occupe Jacques Derrida depuis sa polémique engagée avec la phénoménologie de Husserl.

On notera particulièrement que ce qui va constituer le paradoxe de la philosophie de Derrida et, qui, au demeurant, cultivera l'intrigue en elle, c'est le fait qu'elle ne cessera de se donner comme l'espace dans lequel chaque concept trouve, pour ainsi dire, sa déconceptualisation. En s'appropriant chaque concept qu'il ouvre ensuite à son *indécidabilité* structurelle souvent voilée, méconnue ou inaperçue, Derrida non seulement modifie sa morphologie, fragilise sa rigidité, mais en même temps l'arrache brutalement à tout ce qui le retient dans une

¹ R. Steinmetz, *Styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck, 1994. p 5.

² S. Kofman, *Lectures de Derrida*, op. cit., p. 15.

appartenance à une origine. Du coup, chaque concept se trouvera dépossédé de son auteur, de son sens initial, de son contexte d'énonciation, etc.

Par ailleurs, on doit dire qu'il serait prétentieux, voire même inexact de penser que les écrits phénoménologiques de Husserl seraient, en face de ceux de Derrida, les moins impénétrables. Laurent Joumier, traducteur et commentateur de Husserl, n'a pas manqué de relever les difficultés qui entourent la lecture des textes de ce dernier, tout en prenant, toutefois, le soin de souligner qu'aucune de ces difficultés n'a vocation à être dissuasive¹.

En effet, il faut noter en termes de difficultés, que la pensée de Husserl est fréquemment en avant de son expression : c'est le cas de la méthode de réduction phénoménologique dont la pratique dans les *Recherches logiques* anticipe sur sa théorisation expresse dans *Les cinq leçons* de 1907² et dans les *Idées...1* de 1913. Constamment redéployée, modifiée au gré des réalisations progressives de ses implications latentes, la méthode de réduction phénoménologique est à l'image de toute la phénoménologie, une discipline dont la continuité semble souvent déconcertante, parce que rythmée de nombreux remaniements et recommencements. Ce qui peut souvent donner le sentiment de multiples contresens, contresens issus du travail de révisions et de clarifications sans cesse apportées par Husserl à son œuvre. Ce qui laissait d'ailleurs dire à Derrida que chez Husserl, nous avons plus affaire à une pensée qui se cherche qu'à une pensée qui s'expose. Quant à la discontinuité apparente de sa méthode, celle-ci viendrait de sa nature régressive : une méthode qui choisit ses moments d'interruption et qui multiplie les retours vers son commencement pour le ressaisir chaque fois dans une lumière nouvelle³.

Ceci dit, une lecture de la pensée initiale de Husserl jusque dans son approfondissement historique, montre que le regard critique que celui-ci a toujours posé sur le développement de son œuvre nous livre un travail de modifications incessantes des méditations initiales. C'est ce qu'Angèle Kremer Marietti appelle la situation de « perspective-rétrospective »⁴, à savoir que chaque nouvelle étape de

¹ L. Joumier, *Lire Husserl*, Paris, Ellipses, 2007, p. 5. Nous précisons que L. Joumier a traduit les textes suivants de Husserl : *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906-1907)*, Paris, Vrin, 1998 ; *Sur le renouveau, Cinq articles*, Paris, Vrin, 2005.

² *Cinq leçons* prononcées par Husserl à Göttingen et qui composent le texte de *L'idée de la phénoménologie* qui sera traduit en français par les soins d'Alexandre Lowit, Paris, PUF, 1970.

³ Cf. « Introduction » à *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 4. Note 1.

⁴ A. Kremer Marietti, *Cours sur la première recherche logique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 16.

l'avancée de ses recherches doit toujours revenir en arrière pour refondre, à chaque fois, le précédent travail dans la perspective ouverte par ce qui est en cours.

Décider alors de travailler sur Derrida, lui-même lisant, commentant et critiquant Husserl, c'est faire le pari d'interroger la structure déconstructrice de l'*indécidabilité* des mots, ainsi que les contresens apparents ou réels de la phénoménologie. C'est entreprendre alors une tâche dont la difficulté s'accompagne tout aussi bien de son caractère passionnant. Difficile certes par l'ampleur de l'entreprise, mais passionnante parce que Derrida, aussi bien que Husserl, restent avant tout des « héritiers infidèles » de la tradition métaphysique. A la lecture de part et d'autre de ces deux auteurs, on comprendra qu'il s'agit de s'instruire sur un nouveau programme philosophique, fondé sur une nouvelle compréhension des concepts, loin des certitudes dogmatiques de la tradition.

Mais bien que passionnantes au sens où elles invitent toutes à l'effort, on comprendra toutefois que les lectures de Derrida et de Husserl ne sont pas chose aisée. Pour cela, elles nécessitent pour une compréhension progressive, de nombreuses relectures ; ce qui est difficilement réalisable dans un travail de doctorat qui est relativement limité dans la durée. Car il faut bien l'avouer, le temps et corrélativement à celui-ci la patience, sont des facteurs déterminants à la compréhension de deux auteurs aussi exigeants que sont Derrida et Husserl. L'étude que nous proposons ici est le premier volet d'un travail que nous envisagions plus vaste. Car, à l'origine, il était destiné à s'étendre jusqu'à la critique derridienne de la phénoménologie heideggérienne, toujours avec l'objectif d'y déceler en elle les traces de la « métaphysique de la présence ». Mais si la réalisation de ce travail n'est pas parvenue à couvrir la totalité de son projet d'origine, c'est parce que de nombreuses difficultés d'ordre existentielles — parfois indépendantes de nous — en ont considérablement retardé le processus. Toutefois, si la limitation de cette étude à la critique derridienne de Husserl nous aura dispensé de rendre celle-ci insupportablement longue, il reste qu'elle aura en outre permis, par l'économie de son deuxième volet, à l'ouvrir sur l'avenir. Ce qui fait que l'étude que nous présentons ici n'est en rien quelque chose de clos et de définitif, elle entend engager des recherches à venir sur les tensions irrésolues inhérentes à la pensée phénoménologique.

Mais pour l'instant, il s'agit d'être transporté de part et d'autre de la critique derridienne de la phénoménologie, pour être ensuite amené à apprendre à relire les textes de Husserl, en approchant autant que possible les intentions philosophiques de ce dernier que Derrida n'aborde parfois qu'elliptiquement. Le choix orienté en

direction de la critique derridienne vise suffisamment à montrer, que si les motivations de Husserl apparaissent comme vraisemblablement comprises, elles n'ont pas toujours pour autant été suivies par des philosophes les plus rompus à l'esprit de la phénoménologie. Parler alors de rapprochement entre Derrida et la phénoménologie, c'est en même temps évoquer une distance qui les éloigne.

Si nous devrions exprimer un certain regret à la fin de cette étude, c'est celui de n'avoir pas eu accès au texte de Paola Marrati¹, texte dans lequel nous aurions pu prendre acte de certaines intuitions communes dans nos lectures de Derrida et de Husserl, mais qui nous pensons à l'état actuel de notre connaissance, n'a pas encore trouvé d'éditeur en France.

Enfin, nous voulons bien confesser que cette étude en vue de la réussite de laquelle, l'investissement qui a été le nôtre s'est déployé sans économie d'énergie et de motivation, comporte inmanquablement des lacunes, lesquelles auraient échappées à l'action vigilante de notre censure. En plus des lacunes, elle comporterait probablement aussi des limites, limites qui sont en réalité celles de notre pensée qui, à l'instant présent de nos recherches, ne saurait déjà prétendre accéder au plus profond de ce qui s'annonce en toute rigueur dans la phénoménologie telle que pensée aussi bien par Husserl que par Derrida. Aussi voudrions-nous humblement demander à vous qui prendriez le temps et le soin d'en examiner le contenu, de bien vouloir considérer cela comme celui d'une œuvre humaine, en ce sens qu'elle se veut discutable, voire contestable, mais aussi et certainement perfectible.

¹ P. Marrati-Guénoun, *Genesis and trace. Derrida reading Husserl and Heidegger* (en français *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*), coll. *Phaenomenologica*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1998.

Remarques sur les abréviations et les notes de bas de pages

Voici les sigles par lesquels nous avons choisi d'abrégé les ouvrages de Jacques Derrida et d'Edmund Husserl qui seront les plus cités dans l'espace de ce travail. A chaque fois que chacun de ces textes sera cité, nous le signalerons par l'abréviation correspondante, suivie immédiatement de la page (dans le cas de Derrida), et du numéro du paragraphe et de la page (dans le cas de Husserl). Les références complètes de ces textes sont signalées en bibliographie. Lorsque deux références à un même texte se suivront immédiatement, nous traduirons tout simplement la seconde par l'expression « *ibid* », abréviation de l'adverbe « *ibidem* » et qui signifie que nous renvoyons au texte précédemment cité.

J. DERRIDA :

IOG : « introduction » à *L'origine de la géométrie* de Husserl.

VP : *La voix et le phénomène*.

ED : *L'écriture et la différence*.

GR : *De la grammatologie*.

DIS : *La dissémination*.

POS : *Positions*.

MP : *Marges de la philosophie*.

PG : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*.

PSY : *Psyché ou l'invention de l'autre*

E. HUSSERL :

RLII/I et RLII/II : *Recherches logiques*, Tome 2, 1^{ère} et 2^{ème} Recherches.

RLII/III, RLII/IV, RLII/V : *Recherches logiques*, Tome 2, 3^{ème} ; 4^{ème} et 5^{ème} Recherches.

RLIII/VI *Recherches logiques*, Tome 3, 6^{ème} Recherche.

LPT : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

IP : *L'idée de la phénoménologie*.

ID I : *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome 1.

PPII : *Philosophie première*. Vol. 2.

MC : *Méditations cartésiennes*.

OG : *L'origine de la géométrie*.

S'agissant de tout autre texte qui sera cité plus d'une fois, c'est, à chaque fois, après cinq pages que nous mentionnerons à nouveau l'intégralité de ses références. Il en sera de même pour d'autres textes de Derrida et de Husserl que nous ne citerons qu'occasionnellement et qui figurent toutefois en bibliographie.

Introduction générale

Le nom de Jacques Derrida (1930-2004) évoque l'une des figures les plus marquantes de la philosophie occidentale contemporaine et, plus singulièrement encore, l'un des plus éminents représentants de la phénoménologie française. Quant au nom d'Edmund Husserl (1859-1938), il indique immanquablement celui du père fondateur de la phénoménologie dans l'Allemagne des années 1900-1901¹. Entre les deux une passion profonde pour la phénoménologie, mais une approche radicalement différente de l'apparaître des phénomènes.

Initié à la phénoménologie dans les années 1950, Derrida va longuement fréquenter la philosophie de Husserl avec une exigence accrue de fidélité à son enseignement et à sa méthode. Cependant, tout en inscrivant son propre effort de pensée au cœur de la phénoménologie de Husserl, allant parfois jusqu'à assurer sa défense face aux attaques orientées en sa direction², la critique que Derrida développera à son endroit n'en sera pas moins virulente. D'où l'intérêt d'interroger le motif de cette critique, afin de comprendre comment une pensée formée à l'école de la phénoménologie en vient à se transformer en l'une de ses plus fortes oppositions. Notre étude va remettre en jeu le motif de la critique lancée par Derrida à l'endroit de la phénoménologie de Husserl, afin de cerner son fondement et, éventuellement aussi, ses limites. Alors qu'en est-il de ce motif ?

En effet, nous dit Derrida :

...est-ce que la nécessité phénoménologique, la rigueur et la subtilité de l'analyse husserlienne, les exigences auxquelles elle répond (...), ne dissimulent pas néanmoins une présupposition métaphysique ?³

¹ Mais il faut préciser que Husserl fonde la philosophie phénoménologique sans toutefois être le fondateur du substantif « phénoménologie ». Car ce mot l'avait longtemps précédé. Historiquement, on le rencontre déjà chez Kant et Hegel. Si on peut rapprocher prudemment le sens husserlien du mot « phénoménologie » à celui de Kant, il est cependant fermement déconseillé de se référer à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel pour comprendre le sens de la phénoménologie husserlienne. C'est notamment la recommandation que fait W. Biemel dans « L'idée de la phénoménologie chez Husserl ». Cf. *Ecrits sur la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2009, p. 21. On peut aussi suivre la même recommandation chez P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1995, p. 7.

² Nous pensons tout particulièrement à « Violence et métaphysique » où Derrida défend Husserl contre Levinas.

³ *VP*, p. 2-3.

Avant d'ajouter de façon décisive :

Et c'est bien autour du privilège du présent actuel, du maintenant, que se joue, en dernière instance, ce débat, qui ne peut ressembler à aucun autre, entre la philosophie, qui est toujours philosophie de la présence, et une pensée de la non-présence, qui n'est pas forcément son contraire, ni nécessairement une méditation de l'absence négative, voire une théorie de la non-présence comme inconscient¹.

Ces deux propos traduisent parfaitement la façon dont Derrida conçoit la tension qui le lie à la phénoménologie de Husserl. Il ressort du premier propos, suivant l'interrogation qui le conduit, que la métaphysique est au cœur de cette discorde qui paradoxalement continue de lier Derrida à la phénoménologie. Derrida soupçonne en effet la démarche phénoménologique de se mouvoir sous l'emprise d'un présupposé métaphysique à l'instant même où elle prétendait affirmer sa neutralité, mieux lorsqu'elle admettait s'inscrire en rupture avec toute tradition métaphysique. Et selon lui, le signe le plus parlant de cette emprise de la métaphysique en elle demeure le privilège accordé au présent et à la présence. Un privilège du présent et de la présence qu'il s'efforcera non seulement à rendre effectif, mais surtout à rendre problématique.

On notera que la question de la « métaphysique de la présence » soulevée par Derrida, reste prégnante, étant donné que les rapports entre phénoménologie et métaphysique n'ont jamais cessé d'alimenter de nombreux débats, chacun cherchant sans cesse à cerner ce qu'il y a d'irréductiblement *phénoménologique* dans la phénoménologie, de ce qu'il y a de résiduellement *métaphysique* en elle. A en juger par de nombreuses contributions (ouvrages, articles, colloques, conférences, débats) qui ont vu le jour sur la base d'une supposée filiation qui existerait entre la phénoménologie et la métaphysique, filiation qui ferait de la phénoménologie une forme contemporaine de la métaphysique, on peut attester que leur rapprochement qui n'élimine toutefois pas la distance qui les sépare l'une de l'autre, est loin d'être dépourvu d'intérêt, tout en étant loin d'avoir cessé de nous intriguer. Est-ce rendre justice à la phénoménologie, que de voir en elle une métaphysique qui s'ignore ou qui refuse de s'assumer pleinement ?

Nous verrons que c'est dans ce rapport contrasté à la métaphysique que se situe non seulement l'originalité de la phénoménologie, mais aussi ses

¹ *Ibid.*, p. 70.

contradictions internes. Nous trouverons ici, une fois de plus, l'occasion de découvrir comment phénoménologie et métaphysique n'ont pas cessé de s'inquiéter mutuellement, l'une séjournant au voisinage de l'autre sans pour autant que le tracé de leur frontière soit toujours très net. L'image que nous entendons donner de ce voisinage, c'est celle d'une proximité qui ne va pas sans distance ; proximité rigoureusement affirmée par Derrida, mais aussi distance toutefois maintenue lorsque Husserl, revendiquant l'esprit de la métaphysique, en vient cependant par la pratique phénoménologique à critiquer sa lettre et son histoire.

A cet effet, avec la problématisation derridienne de la question de la *présence* à partir de son impossibilité à apparaître comme telle dans la *non-présence*, nous serons conduits, dans cette étude, à expérimenter cette proximité distante qui régule les rapports entre phénoménologie et métaphysique.

Il nous semble dès à présent nécessaire de préciser ceci : dans sa critique de la *présence* au motif de la *non-présence* qui la rend possible tout en la perdant, Derrida ne manque pas de mettre en garde, contre toute inclinaison à interpréter cette problématisation du *présent* à partir de son impossibilité dans le *non-présent*, comme une simple opposition symétrique qui ferait de son initiative philosophique, une simple inversion du discours phénoménologique. Le texte de Derrida nous apprend quelque chose d'essentiel : bien qu'en conflit avec une phénoménologie à laquelle il reproche son étroite complicité avec la question de la présence, en aucun cas Derrida n'envisage, par réaction, faire un plaidoyer exclusif en faveur de la non-présence sous toutes ses formes. A la phénoménologie accusée d'être une philosophie de la présence, Derrida n'entend pas substituer une philosophie de la non-présence ou de l'absence. A notre avis, il s'agit-là d'une mise en garde qui aura le mérite de rendre cette critique derridienne de la phénoménologie encore plus complexe. De cette complexité il apparaîtra que aussi virulence que soit la critique derridienne à l'endroit de la phénoménologie, nous n'aurons pas affaire à deux systèmes de pensée qui auront à s'exclure de manière irréconciliable. Nous remarquerons au contraire que les arguments critiques, lancés par Derrida à l'endroit de la phénoménologie, puisent leur vitalité dans les intuitions et les contradictions du discours phénoménologique lui-même. Autant dire que c'est Husserl lui-même, à son insu, qui donnera à Derrida les motifs de sa propre mise en question.

On notera surtout, et tel est le centre de gravité de notre thèse, autrement dit son idée directrice, le motif phénoménologique qui supporte le contenu de cette discussion qui s'établit ici entre Derrida et Husserl, c'est qu'avec la question de la

présence ici transformée en problème philosophique, ce qui se trouvera ainsi soumis à la critique derridienne, ce n'est rien d'autre que l'apparaître même des phénomènes, la manière dont les phénomènes imposent leur mode de donation à la perception. Pour Derrida, la manifestation des phénomènes n'obéirait pas toujours à la logique du projet phénoménologique, bien au contraire, elle semble toujours la contredire. Autrement dit, le *donné* que la phénoménologie voudrait maîtriser comme un absolu pleinement donné, pleinement présent, pleinement adéquat, ne manquerait pas souvent de surprendre par son caractère insaisissable, imprésentable, inadéquat. La critique derridienne de la phénoménologie de Husserl, telle que nous envisageons en saisir le contenu et le sens à partir de la question de la « métaphysique de la présence », porte essentiellement sur l'expérience de l'apparaître comme tel, avec les tensions irréductibles qui lui sont constitutives, tensions que Derrida exploitera à fond pour paralyser la figure de la présence, en montrant que celle-ci n'est que le leurre irrépressible hérité de la métaphysique traditionnelle.

Nous constaterons que lorsque Derrida accuse la phénoménologie d'être une pensée sous emprise de la « métaphysique de la présence », c'est simultanément en réaction contre le projet phénoménologique et par fidélité au mode d'apparaître des phénomènes. Dès lors comment comprendre un tel paradoxe ? En effet, comment s'opposer à la phénoménologie tout en se laissant rigoureusement guider par les phénomènes ? En d'autres termes, comment défier la phénoménologie sur son propre terrain, celui du sens à donner au phénomène, ce sens que la phénoménologie considère comme étant la « chose même », autrement dit sa « chose même » ?

Nous découvrirons que Derrida reproche à la phénoménologie de vouloir fonder le sens ou l'apparaître des phénomènes dans la certitude d'une donation adéquate et absolue, alors même que la fidélité au sens d'être des phénomènes nous imposerait une impossibilité structurelle de les voir apparaître comme tel dans la présence immédiate, pleine et absolue. Par conséquent, et ceci est un élément essentiel pour la compréhension de la téléologie qui guide ce travail de thèse, si Derrida critique le projet phénoménologique dans son ensemble, il semble qu'il n'entend pas moins se montrer soucieux de ce que Husserl pouvait considérer comme l'exigence phénoménologique fondamentale, à savoir, respecter les phénomènes tels qu'ils se montrent d'eux-mêmes. Autrement dit, apprendre quelque chose des phénomènes à partir d'eux-mêmes. Tout porterait à penser que pour lui, en effet, la fidélité au phénomène ne va pas toujours de pair avec

l'ambitieux programme de la phénoménologie, mais qu'au contraire elle en limiterait la portée et compliquerait son aboutissement. A en croire Derrida, l'apparaître du phénomène accuserait sans cesse un retard irréductible sur l'anticipation de la présence que suggère le projet phénoménologique. Mieux, la phénoménologie viserait toujours plus que le phénomène ne peut laisser apparaître. Ce qui mettrait alors la phénoménologie en échec vis-à-vis de son propre objet.

Nous devons alors dire, et tel est le résultat auquel nous voulons aboutir dans cette étude, que la controverse avec Husserl trouverait toute son articulation autour d'une idée précise, à savoir que l'apparaître des phénomènes ne manque pas toujours de trahir la phénoménologie elle-même, en rendant illusoire ou impossible son souci permanent de la donation « en personne » ou « en chair et en os ». Partant de là, on peut encore se demander : en se laissant ainsi déborder par la manifestation des phénomènes, la phénoménologie ne se trahirait-elle pas elle-même ? C'est ce mécanisme d'auto-transgression de la phénoménologie dont nous espérons pouvoir cerner la pertinence grâce à la critique formulée par Derrida.

Mais il faut encore dire qu'en s'attaquant ainsi au présent et à la présence, la philosophie de Derrida n'accuse pas uniquement la phénoménologie de Husserl. C'est toute l'histoire de la philosophie qui se voit ainsi soupçonnée. Car en effet, depuis Platon et Aristote, la présence s'est instaurée et semble s'être maintenue comme ce qu'il y a de plus évident et de plus originaire. Et comme l'avait remarquablement noté Heidegger avant Derrida, la métaphysique se serait toujours référée à la structure temporelle du présent pour désigner son rapport au sens et à la vérité. A ce titre, le présent tendrait toujours à désigner l'évidence, cela même qui commande tout concept d'être et de vérité. Cependant, avec Derrida, comme nous tenterons de le montrer tout au long de notre étude, le présent quitte son évidence classique pour devenir ce qu'il y a de plus problématique. C'est en confrontant le présent à l'altérité d'un non-présent qui le supplée, le retarde ou le divise, que Derrida mettra fin — si tant est qu'on peut y arriver — à l'hégémonie millénaire du présent. Ou encore, c'est en introduisant la non-présence dans le présent, l'autre dans le même, la différence dans l'identité, que Derrida entend déstabiliser la valeur métaphysique de la présence.

Essentiellement critique à la base, il faut dire que la philosophie de Derrida répond à une injonction bien précise, à savoir que toute récupération d'une tradition de pensée ne saurait se limiter à la seule appropriation, mais exige de se prolonger jusqu'à ce qu'il convient d'appréhender sous la forme d'une résistance ou d'une transgression. Alors à l'égard de la métaphysique dont le système constitue la

tradition occidentale de pensée, la position de Derrida est loin d'être une position d'extériorité. Il s'agit plutôt d'une position à l'intérieur même de cette dernière pour penser autrement la logique qui la fonde. De ce point de vue, la position derridienne consiste à se situer au plus profond du discours métaphysique, d'où il peut alors faire dire à ce dernier ce qu'il entendait taire ou se réservait de dire. Il s'agirait alors de faire violence à son système afin que s'exprime en lui le *refoulé* auprès duquel il est pourtant redevable dans l'affirmation de ce qu'il est. Partout Derrida travaille infatigablement à redonner du sens à ce *refoulé*, à le faire apparaître comme ce que l'on veut stratégiquement réduire au silence ou simplement réduire à l'insignifiance, parce que jugé difficile à dominer ou à exclure définitivement. Il en sera aussi ainsi dans son rapport à la phénoménologie.

La phénoménologie husserlienne a elle aussi exprimé son sentiment anti-métaphysique de façon fort originale. Dès sa fondation, elle a tenu à apparaître comme l'une des critiques les plus fortes à l'endroit d'une métaphysique jugée excessivement spéculative. Cependant, exposée au regard critique de Derrida, la phénoménologie husserlienne se verra révéler à elle-même ses propres présupposés métaphysiques, et principalement son attachement à la valeur de l'être ou de la vérité comme présence. La question centrale que (se) pose alors notre travail est celle de savoir : qu'y a-t-il dans la pratique et dans les idées développées par la phénoménologie husserlienne qui pourrait accréditer — sinon résister à — la lecture que suggère Derrida, une lecture qui laisse apparaître la phénoménologie comme une pensée conduite sous la dictée du présupposé métaphysique de l'être absolu comme présence ? Cela dit, en quoi, d'après Derrida, la phénoménologie est-elle — fût-il à son insu — un prolongement de la métaphysique, au moment même où elle prétendait se constituer et se définir en réaction contre cette dernière ? Selon Derrida, ne faudrait-il pas plutôt dire, que la phénoménologie n'est constituée comme telle que par son impossibilité comme phénoménologie de la présence pleine ? Autrement dit la présence pleine n'est-elle pas, pour la phénoménologie, ce qu'il y a de plus impossible à réaliser ?

Ce que nous aurons de particulièrement frappant à démontrer chez Derrida, c'est son adhésion sans réserve à l'indécidable et à l'aporie. Le trait toujours marquant de cette adhésion se trouve dans la manière dont il défend l'énigmatique paradoxe du possible et de l'impossible, de la possibilité de l'impossible. Ce n'est qu'en vertu de ce paradoxe qu'il viendra à démontrer que la phénoménologie n'est possible que comme impossible, car la réduction n'aboutit jamais, parce que toujours confrontée à une résistance et, l'intuition adéquate sans cesse appelée,

reste infiniment différée. Quand à l'*ego* transcendantal, estime Derrida, il ne serait jamais pleinement constituant et jamais pleinement vivant comme Husserl voudrait le faire apparaître, car toujours déjà temporalisé et toujours déjà spectralisé. Alors pense-t-il, et si la réduction à la présence pleine à laquelle voudrait nous conduire la phénoménologie n'était qu'un mythe ou une fiction ? L'échec de la présence n'affaiblirait-il pas l'ensemble des analyses phénoménologiques ? Cette possibilité de la présence qui se double de son impossibilité, n'est-elle pas le signe d'une auto-transgression de la phénoménologie par elle-même ?

Nous ferons remarquer que Derrida voit la présence structurer la conceptualité phénoménologique sous la forme du primat de l'idéalité, du signifié, de la répétition, du même, du simple, du transcendantal, du maintenant, de la conscience, du fondement, etc. Pour lui, la référence à la présence comme à l'idéalité absolue réitérable à l'infini, serait au centre des préoccupations de la phénoménologie et maintiendrait cette dernière dans la clôture de la métaphysique classique¹. Tel que cela apparaîtra dans notre propos, derrière la notion de présence s'exprimeront successivement le désir de la totalité, l'existence idéale comme existence absolue, l'accès à la vérité par l'intuition, la vérité comme ce qui se conserve et se répète à l'identique, la fondation de la vérité dans la subjectivité, l'impression originaire comme forme structurante de la temporalité, etc. Le signe expressif, la voix, la conscience, le maintenant, le commencement, le fondement, le principe, l'impression, seront entendus comme autant de notions qui renvoient au présent et à la présence². La question sera alors de savoir : comment Derrida s'y prend-t-il pour rendre problématique ces diverses expressions de la présence dans la phénoménologie de Husserl ? Les notions de signe, de différence, d'altérité, de spectralité, de trace, d'écriture, de contamination, de complication, etc., seront les leviers de cette problématisation.

En phénoménologie, on remarque en effet que toute expérience est expérience de sens et, la conscience en est le fondement. Tout ce qui apparaît à la conscience, tout ce qui est *pour* une conscience en général, est un sens, en vertu de la neutralisation principielle de la réalité factice par la réduction. Qu'il s'agisse des objets idéaux, du monde, du temps, d'autrui, de l'histoire, le sens désigne le phénomène constitué originairement dans la conscience, abstraction faite de tout rapport à la réalité. Mais faut-il pour autant dire qu'il n'y a de sens que dans la *présentation*, ou encore, n'est absolument vrai que ce qui se *présente* ici et

¹ *Ibid.*, p. 58-59.

² *Ibid.*, p. 69.

maintenant ? Ne faut-il pas plutôt dire qu'il n'y a d'expérience de sens que dans l'après-coup de la *représentation* ? Parler du sens originaire ou de l'expérience originaire du sens, est-ce parler de l'expérience d'une pure idéalité, ou il n'y a plutôt d'expérience du sens qu'en devenir, qu'historique, que temporelle, que textuelle ? Quant à la conscience, continue-t-elle d'être le fondement du sens, sa condition d'intelligibilité ? N'est-elle pas plutôt cela même dont le sens, toujours itérable à l'infini, échappe à sa maîtrise ? La conscience transcendantale est-elle ce vivant absolu dont Husserl dit qu'il ne meurt pas, ou s'agit-il d'une conscience déjà affectée par la mort ? Nous verrons que c'est autour de telles questions que Derrida prendra ses distances vis-à-vis de la phénoménologie.

A cet effet, nous prêterons une oreille attentive au développement de la phénoménologie husserlienne, aussi bien depuis sa *percée* dans les *Recherches logiques* que dans sa consolidation dans l'idéalisme transcendantal. Tout au long de notre étude, on essaiera d'être attentif à tout ce qui pourrait justifier, non sans équivoque, la lecture qu'en suggère Derrida. Une lecture dans laquelle se dégagerait l'idée que si le présent n'aurait rien de *purement* présent et, que l'idéalité n'aurait rien d'*absolument* idéale, mais qu'au contraire ils ne se constitueraient l'un et l'autre qu'à retardement dans une synthèse originaire et irréductible, alors selon Derrida, la phénoménologie toute entière serait menacée en son principe même. C'est donc la détermination de l'être comme pur présent et comme idéalité absolue que Derrida mettra radicalement en question, en émettant l'idée que le présent ne se donne que dans l'écart d'un non-présent. Autrement dit : « *La présence du présent perçu ne peut apparaître comme telle que dans la mesure où elle compose continûment avec une non-présence et une non-perception* »¹. Quant à la structure de l'idéalité, au lieu d'apparaître absolument libre, elle n'apparaîtrait qu'enchaînée, enchevêtrée à une non-idéalité².

Toutefois, le rapport de Husserl à la présence ne demanderait-il pas d'être nuancé afin d'éviter toute approche unilatérale de sa philosophie ? Dans le projet phénoménologique, n'assiste-t-on pas à une singulière ouverture au transcendant, à l'absolu, à l'originaire, qui, pour ne pas être totalement étrangère à d'autres approches classiques, n'en réclame pas moins son originalité propre ? En d'autres termes, est-il toujours exact de dire qu'il y a, à chaque fois, suprématie de la présence chez Husserl ?

¹ *Ibid.*, p. 72.

² *IOG*, p. 63

On sait que Derrida s'emploie à démontrer qu'il y a partout et, en tout temps, défense ou soumission aux exigences de la présence chez ce dernier. Mais en voyant partout s'affirmer ou s'annoncer la présence chez Husserl, Derrida ne surévalue-t-il pas les descriptions de ce dernier, ne préjuge-t-il pas des conclusions non établies par celui-ci ? En prétendant lire entre les lignes du discours phénoménologique, en prétendant cerner ses non-dits et anticiper son *telos*, dans le seul but de débusquer les traces d'un discours favorable à la présence, Derrida ne fait-il pas l'impasse sur les résistances de cette présence déjà reconnues par Husserl lui-même ? Par conséquent, la « métaphysique de la présence » serait-elle intrinsèque aux descriptions husserliennes, ou proviendrait-elle plutôt de la stratégie derridienne de lecture, une stratégie moins attentive à la non-présence qui s'exprime déjà dans ces descriptions ?

Par ailleurs, Husserl n'a-t-il pas livré lui-même les éléments d'une auto-critique de l'intuition et de la présence ? Le « *Zurück zu den Sachen Selbst* » que Husserl comprenait comme le mouvement de retour à ce qui est *donné* originairement, admet-il nécessairement l'immédiateté intuitive de ce *donné* ? Le *donné* est-il toujours un *donné* immédiat et en totalité ? Dans l'expérience de la déception (*Enttäuschung*), Husserl ne montrera-t-il pas que la signification qui anticipe la présence intuitive de son objet peut être vouée à l'échec ? Les expériences de la perception externe et de la perception interne, ne suffiront-elles pas à montrer que l'intuition, l'évidence, la vérité, ne sont jamais de pures présentations, mais plutôt des processus d'enrichissement et de perte sans limite ? S'agissant de l'expérience de la perception catégoriale, celle-ci ne démontrera-t-elle pas que l'intuition d'une pure forme ou d'un pur objet idéal est impossible et, que toute idéalité compose toujours avec une non-idéalité ? A travers les diverses formes d'intentionnalités et les diverses formes d'évidences correspondantes que nous aurons à étudier, ne verra-t-on pas Husserl poser la relation entre évidence et présence sous une forme sans cesse conflictuelle ? Autrement dit, faut-il dire que chez Husserl, parler d'évidence, c'est toujours parler d'une pure présence ? Quant à l'expérience transcendantale, si précieuse chez Husserl, est-elle toujours une expérience immédiate et pleinement consciente d'elle-même, lorsqu'on sait qu'elle émane d'une déconstruction de l'attitude naturelle ? L'*ego* transcendantal lui-même, compris par Husserl comme l'*ego* originairement constituant, est-il réellement pure possession de soi, lorsqu'on sait qu'il est originairement déterminé par la temporalité et, qu'il se transcende toujours vers autre chose que soi, en vertu de son ouverture intentionnelle ? Les expériences de la temporalité passive (le vécu hylétique), de la

rétenion (le vécu du tout juste passé), du ressouvenir (vécu du passé), de l'intropathie (le vécu d'autrui), ne témoignent-elles pas des limites d'un *ego* transcendantal supposé pleinement présent à lui-même et pleinement constituant ?

A la vue de telles interrogations, on doit être conduit à penser que dans cette étude, il ne s'agira pas, comme on pourrait rapidement le croire, d'un simple travail de restitution dans lequel on se laisserait dicter la compréhension de la phénoménologie husserlienne, par la lecture souvent elliptique qu'offre Derrida, lecture dans laquelle Husserl nous est fortement présenté comme un pur penseur de la présence. A travers ces interrogations, on entend aussi être plus attentif à la résonance interne des textes de Husserl, en jetant sur eux un regard moins abusé par ce qu'en dit Derrida. Ce qui permettra de faire apparaître, à certains instants, un Husserl moins derridien. Ceci semblera d'emblée orienter ce travail dans une double perspective, en posant une double possibilité de lecture du texte husserlien : d'un côté, une lecture au cours de laquelle nous nous efforcerons d'être fidèle au texte de Husserl et, de l'autre, une lecture proprement derridienne de la phénoménologie. C'est pourquoi nous procéderons toujours d'une manière double et parallèle : nous mettrons souvent en avant les descriptions husserliennes avec la complexité qui les caractérise, avant d'en apporter une lecture purement derridienne. Sans en avoir la prétention de trancher, nous voudrions simplement nous mettre en position de constater qu'il existe réellement des tensions non résolues dans l'œuvre de Husserl, tensions qui font d'elle un chantier ouvert à plus d'une interprétation.

Pour la conduite de cette étude, nous avons opté pour un choix méthodologique simple. Nous avons partagé notre étude en deux grandes parties. Introduire à la critique derridienne de la phénoménologie de Husserl à partir des présupposés logocentriques de la métaphysique (Première partie) ; le passage de la phénoménologie à la grammatologie : la déconstruction derridienne de la phénoménologie transcendantale à partir de l'expérience fondatrice de la constitution originaire (Deuxième Partie). De quoi sera-t-il question dans chacune de ces deux parties ?

Nous ouvrirons notre première partie en faisant apparaître Derrida comme étant le dernier philosophe de ce siècle, à avoir pris une position critique ouvertement déclarée à l'endroit de la métaphysique. Quant à la métaphysique, ici prise exclusivement en son versant idéaliste¹, impossible de l'étudier en totalité,

¹ Lorsqu'on parle d'idéalisme en philosophie, c'est en référence aux systèmes philosophiques qui, généralement, ramènent la totalité de l'être ou des choses à l'idée, l'étendue du monde à

nous avons donc fait le choix de segmenter son histoire en trois moments essentiels : 1) sa naissance avec Platon ; 2) son tournant moderne avec Descartes ; 3) son stade suprême avec Hegel.

Tout en précisant que Derrida ne suggère nullement la fin ou la mort de la métaphysique, nous nous appuierons tout particulièrement sur ces trois grandes figures de l'idéalisme métaphysique, pour montrer que, selon lui, la métaphysique ne trouve toute sa possibilité que dans la suprématie ininterrogée du *logos*, de l'idée, de l'idéalité, qu'elle déploie de façon continue. En effet, on s'attachera à vérifier comment Derrida voit dans cette hégémonie non critique de l'idéalité du *logos*, la racine commune du « logocentrisme » et de la « métaphysique de la présence ». La critique des cas de Platon, Descartes et Hegel, prendra la forme d'une critique générale de la métaphysique logocentrique avec ce qu'elle comporte comme contenu conceptuel et comme stratégie opératoire. Aussi, nous comprendrons que pour Derrida, ce qui fait l'unité du logocentrisme et de la métaphysique de la présence, c'est non seulement le primat de l'idée, de l'idéal, de l'essence, au détriment du fait ou de la matière, mais aussi et surtout, l'image de la *violence* neutralisante ou réductrice liée à ce primat. Une violence visible au cœur de tous les dualismes dans lesquels le *logos* voudrait écarter, réduire ou relever ce qui paraît différent ou extérieur à lui, afin d'apparaître dans toute la plénitude irréfutable de son identité. Ce qui fera dire à Derrida que le logocentrisme ferait émerger la figure de l'identité et de l'unité, par exclusion ou par absorption de l'altérité et de la différence.

Il s'agit d'une violence que Derrida ne manquera pas de trouver au cœur de la stratégie opératoire de la phénoménologie. Par conséquent, le maintien du primat de l'idéalité ainsi que la violence qui en est à l'origine sera la preuve, selon lui, que Husserl a repris la métaphysique plus qu'il n'y a mis fin, et qu'il s'y trouve plus impliqué que neutre. Pour Derrida, le présupposé métaphysique de l'être comme présence et de l'être comme idéalité va se disséminer à travers toute la phénoménologie, en commandant chacune de ses analyses, en commençant par celles portant sur la théorie de la signification et de la connaissance.

la pensée. L'idéalisme accorde une large place à la représentation intellectuelle, qu'il s'agisse de celle d'un être (existant ou non, réel ou fictif), d'une manière d'être ou d'un simple rapport. L'idéalisme est une vision conceptuelle ou spirituelle du monde et, en cela, il s'oppose au matérialisme et à l'empirisme. La monadologie de Leibniz qui aura une profonde influence sur Hegel, est un exemple marquant d'un tel idéalisme. Chez Leibniz, on trouve l'idée que tout ce qui est matériel peut être réduit à la structure de l'esprit, donc à la représentation. C'est avec la métaphysique de Leibniz, abolissant le dualisme cartésien de la pensée et de l'étendue, que s'entrevoit l'idée qui deviendra aussi celle de Hegel, à savoir que le concept est la structure du réel et que la subjectivité est le principe de toute chose.

De la théorie husserlienne de la signification et de la connaissance, il en sera longuement question dans le deuxième moment de cette première partie. Nous serons directement conduits à examiner ce qu'il convient d'appréhender comme l'instant inaugural de la critique derridienne de la phénoménologie, à savoir la théorie du signe et de la signification consciente dans les *Recherches logiques* de Husserl. Pour Derrida, cette théorie de la signification et de la connaissance ne va pas sans véhiculer le présupposé logocentrique de la présence dans l'idéalité et dans l'intuition. Selon lui, il serait possible de démontrer que la théorie husserlienne de la signification qui sépare *expression* et *indication*, en se redoublant d'une théorie critique de la connaissance qui distingue *intention* et *intuition*, réaliserait la « métaphysique de la présence » par son mode opératoire qui est, dans un premier temps, la reconduction à l'idéalité comme au sens originel et, dans un second temps, l'appel à l'intuition comme au mode authentique de la connaissance vraie. D'un côté, nous verrons que Derrida accuse Husserl de rétrécir le champ de la phénoménalité en ne retenant que sa partie idéale comme *expression* au détriment de sa partie réelle comme *indication*. De l'autre côté, nous verrons que Derrida reproche à Husserl de promouvoir le règne de la présence en visant, dans la réalisation authentique de la connaissance, un au-delà de la simple *intention*, à savoir l'*intuition* pleine.

Ce primat présumé de la présence au travers de l'*expression* et au travers de l'*intuition*, tel que Derrida tend à le rendre effectif et à le déconstruire par la même occasion, nous en évoquerons d'abord le contenu explicite dans les *Recherches logiques*. Nous examinerons à cet effet s'il y a effectivement présence comme expression pure de signification ou comme auto-affection pure, ou encore, présence comme donation dans l'intuition pleine. Dès cet instant, nous comprendrons ensuite que ce que soutiendra Derrida contre Husserl, c'est l'idée que la présence n'a jamais été présente à elle-même sans détour, sans délai, sans espacement ; et qu'il ne saurait y avoir d'auto-affection sans hétéro-affection et, pas d'hétéro-affection, sans altération. Autrement dit, d'après Derrida, toute hétéro-affection est, pour reprendre l'expression de J.-L. Nancy, « traumatique »¹, en ce sens qu'il n'y a pas d'auto-affection sans exposition à la perte, au danger, au péril, à la mort. Ensuite, nous ne manquerons pas d'évoquer la critique derridienne à l'endroit de la notion d'évidence chez Husserl. D'où il apparaîtra que, pour Derrida, si la

¹ J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988. On peut aussi voir l'idée de traumatisme apparaître chez Derrida en lisant *Papier machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 114.

différenciation détermine son rapport à la signification, c'est l'itération qui déterminera son rapport à la connaissance et à l'intuition.

Il est évident que dans la conduite et la compréhension de la critique derridienne de la théorie husserlienne de la signification, *La voix et le phénomène* (1967) sera le texte de base, car à l'origine, c'est en lui que Husserl est singulièrement débattu, au prétexte que sa phénoménologie encore naissante dans les *Recherches logiques*, essaierait déjà de faire l'impasse, à la fois sur l'échec de son propre projet, sur son impensé métaphysique et sur la complexité irréductible qui constitue son rapport à l'apparaître du phénomène. C'est dans ce texte que s'était produit, de la façon la plus immédiate, la critique derridienne de la « métaphysique de la présence » dans la phénoménologie de Husserl, en prenant un angle d'attaque bien précis, à savoir, la division du signe et le rapport intuitif au sens. Ce texte est d'autant plus précieux, qu'il permet de comprendre comment la critique derridienne déborde déjà le cadre initial de la question de la signification, pour embrasser le projet phénoménologique dans son ensemble, un projet dont l'« idéalisme transcendantal » constitue la consécration. De la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal, soumise à la déconstruction derridienne, il en sera question dans la deuxième partie de notre étude.

En effet, la deuxième partie de cette étude nous éloignera du cadre initial et restreint de la controverse autour de la question de la signification. On quitte alors la discussion serrée autour de la possibilité d'un langage pur et celle portant sur le rapport problématique entre l'intention et l'intuition dans la constitution de l'évidence et de la vérité. Désormais il sera question de voir, dans la pratique philosophique de Derrida, comment la grammatologie exploitant les apories de la phénoménologie, parvient à supplanter cette dernière sur le thème dont elle croyait en avoir définitivement acquis le monopôle, celui de la constitution originaire, thème sur lequel repose, on le sait, tout l'édifice de la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal. Ici nous verrons Derrida s'attaquer à des thèmes majeurs d'une phénoménologie désormais pleinement constituée, notamment la question de l'origine ou du fondement originaire, la réduction phénoménologique, la constitution transcendantale, la conscience transcendantale, la temporalité originaire, l'intersubjectivité. Nous comprendrons alors que pour Derrida, le passage à la grammatologie marque définitivement le moment où la phénoménologie est appelée à découvrir son impossibilité à se réaliser pleinement comme science des origines. De la phénoménologie comme science des origines, on en vient à la grammatologie comme science destituant tout concept d'origine ; de la

phénoménologie comme *réduction* au sens et à l'idéalité chez Husserl, on passera, chez Derrida, à la grammatologie comme rapport *irréductible* au texte et à l'histoire. Un passage qui aura des implications énormes. Car c'est la phénoménologie qui se verra entièrement déborder dans ses extrêmes ; elle se verra révéler son impossibilité à partir de l'extrême possibilité de sa propre méthode. Bref, nous verrons par l'action de Derrida, comment la phénoménologie se verra compromise à partir des apories suscitées par sa propre démarche conceptuelle.

Ce qui apparaîtra de manière décisive, c'est la façon dont Derrida laissera apparaître la grammatologie comme cette science qui précéderait inéluctablement la phénoménologie, et ce, en vertu de l'idée forte et révolutionnaire selon laquelle, aucun sens déjà constitué ne préexisterait à l'écriture et, en aucun cas, l'écriture serait un moyen au service du sens. Bien au contraire, on assistera de façon inédite à un débordement du sens par la textualité ; le texte deviendra ce qu'il y a de plus originaire tout en transformant, du même coup, la structure de l'originarité. Ce qui fera place à l'idée que la science de l'écriture doit précéder toute analyse constitutive de sens, donc la phénoménologie. En d'autres termes, pour Derrida, nous aurons à démontrer que toute constitution de sens ne se fait qu'en arrière des signes, des traces, des textes.

Concrètement, nous commencerons cette deuxième partie en faisant d'abord remarquer que le thème de la fondation (*Fundierung*) ou de la constitution (*Konstitution*), auquel donne lieu la possibilité d'une « question en retour » (*Rückfrage*), est capital pour la phénoménologie de Husserl. Ce thème est capital au sens où il permet à la phénoménologie qui n'est pas une « science des faits », d'en apporter cependant une connaissance objective par la réactivation de leur sens originel dans la conscience. Autrement dit, la fondation met en avant une origine et un *telos*, une évidence originelle et sa réception à travers le développement historique auquel elle est promise¹. Par conséquent, nous verrons que le projet de fondation ou de constitution originaire met en parallèle une conscience originaire ou universelle et une conscience mondaine ou individuelle, une temporalité originaire ou subjective et une temporalité mondaine ou objective. Dans les deux cas, il s'agit d'une histoire *a priori* ou transcendantale opposée à une histoire *a posteriori* ou mondaine. Nous remarquerons, selon Derrida, que de la possibilité du retour vers un *a priori* originaire, dépendra aussi celle d'une réduction phénoménologique complète et, partant, de la possibilité de la phénoménologie elle-même. Du coup, les ambiguïtés liées à la possibilité d'un tel retour ne manqueront

¹ *Ibid.*, p. 35-36.

pas d'affecter ou de compromettre la réalisation du projet phénoménologique dans son ensemble.

Derrida fait remarquer que chez Husserl, la phénoménologie transcendantale ne tient que par la possibilité de la *Rückfrage* et dans l'évidence qu'elle semble établir en distinguant l'originaire du mondain, sans toutefois que le passage de l'un à l'autre ou l'antécédence de l'un sur l'autre, ne soit véritablement interrogé. C'est l'évidence de cette distinction qu'il entend mettre en difficulté en démontrant que l'origine ne se donne qu'à retardement, que par le détour de l'histoire, des effets et des événements intra-mondains. Mais quelles pourront être les implications liées à un tel détour ? Nous pourrions voir que pour Derrida, l'évocation de l'histoire et la temporalité objective qui lui est consubstantielle, va se révéler être un facteur déterminant au moment de déconstruire la possibilité de tout questionnement en retour vers un fondement originaire. Dès l'instant de cette évocation, c'est l'originarité de ce fondement qui se trouvera ainsi contrariée.

L'argument de Derrida consistera à dire que la question du fondement ne va pas sans celle de l'histoire qui la révèle tout en la dissimulant. Selon lui, le projet de constitution originaire laisserait apparaître un cercle dans lequel le constituant et le constitué, l'originaire et le non-originaire, le subjectif et l'objectif, se contamineraient réciproquement. Un cercle qui n'est pas seulement le signe d'une impasse, mais aussi le fait irréductible d'une *complication* qui rend impossible tout maintien dans un originaire simple et absolu. La figure de l'originaire apparaîtra, chez Derrida, comme toujours déjà compliquée et divisée. Et nous verrons que cette complication n'épargnera ni la conscience ni le temps, deux concepts qui, dans la problématique de l'originaire développée par Husserl, se croisent, s'habitent et se constituent réciproquement.

Arrivé à ce stade de notre étude, même si *La voix et le phénomène* reste un texte incontournable, il se trouve cependant que l'« introduction » à *L'origine de la géométrie* (1962) sera le texte le mieux approprié pour examiner la manière dont Derrida théorise l'emprise de l'histoire sur le sens originel, l'emprise du constitué sur le constituant. C'est dans ce texte qu'il démontre que toute transmission historique dissimule toujours le sens originel, le rend inapparent, tout en y permettant par ailleurs l'accès. Selon Derrida, l'histoire serait à la fois conservation et perte du sens. Ce qui rendra problématique toute remontée généalogique vers l'origine et renversera les rapports de fondation établis par la phénoménologie. Mais il faut noter par-dessus tout, que c'est dans ce texte que Derrida reconnaîtra, à la suite de Husserl mais avec une conviction plus appuyée, ce que l'idéalité doit à

l'écriture. C'est fort de cette dette que nous pensons que l'« introduction » à *L'origine de la géométrie* est le texte qui fournira à Derrida la première occasion d'ébranler la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal, en redéfinissant le rapport entre l'idéalité du sens et la réalité historique de l'écriture.

Nous ferons remarquer que c'est par un constat aussi inattendu qu'amère, que Husserl sera amené à reconnaître que l'écriture était simultanément ce qui donne toute sa fécondité à un sens constitué *a priori* et la cause irrémédiable de son effacement. Nous verrons que c'est ce constat de Husserl que Derrida accomplira, en passant de la phénoménologie comme quête d'un sens originaire, à la grammatologie comme transformation et dissémination textuelle du sens. La grammatologie trouverait finalement son origine dans cette simultanité : à la fois révélation et perte du sens. Cela dit la fondation de la grammatologie par Derrida, viendrait avec la remise en question de toute idée d'originarité et, le concept d'écriture désormais repensé, restera l'élément déterminant de cette mise en question.

Nous verrons alors dans le dernier chapitre de cette étude, que l'idée forte qui donnera naissance à la science grammatologique, c'est celle qui consistera à dire qu'il n'y a partout que des traces écrites, autrement dit, tout est texte ; le sens ne se détache plus du texte, ne le précède ni ne l'organise. C'est cette textualité se généralisant sans limite, en mettant fin à toute idée de fondement ou d'origine, que traduira le concept derridien de différance ou d'archi-écriture. Et pour rendre globalement compte de l'étendue de cette généralisation du texte par Derrida, les textes suivants seront incontestablement d'un apport conséquent, à savoir *De la grammatologie* (1967), *L'écriture et la différence* (1967), *La dissémination* (1972), *Positions* (1972), *Marges — de la philosophie* (1972).

Nous constaterons par ailleurs que la grammatologie derridienne fera émerger de nouveaux concepts qui ne sont pas de même nature que ceux formant les systèmes d'oppositions de la métaphysique et de la phénoménologie. Elle fera apparaître des concepts marqués du sceau de l'aporie, de l'indécidable, de l'imprévisible, de l'écart spatialisant et temporalisant. Dans la controverse qui l'oppose à Husserl, nous verrons que Derrida dispose d'abord du corpus conceptuel de la phénoménologie, tant les termes de « réduction », de « constitution », d'« originaire », d'« intentionnalité », de « temporalisation », de « conscience transcendante », d'« expression », d'« indice », etc., sont présents. Mais nous verrons ensuite qu'il dispose tout particulièrement d'un corpus conceptuel qui lui est propre. Les termes de « déconstruction », de « différance », de « trace », de « jeu »,

d'« écriture », de « texte », d' « archi-écriture », d'« espacement », de « délai », de « mort », de « spectre », de « retard », de « contamination », d'« itération », etc., forment, entre autres, ce corpus. Tous ces termes auront la charge de déconstruire le mythe de la présence sous toutes ses formes.

Et pour finir, nous ne manquerons pas de rappeler ce que la déconstruction derridienne de la phénoménologie et de la métaphysique doit à Heidegger. Car on ne saurait évoquer pleinement la *déconstruction* de la « métaphysique de la présence » à partir de son concept majeur, en l'occurrence celui de la « différance », sans en référer à la critique que lançait Heidegger à l'endroit de la métaphysique et de la phénoménologie. Un Heidegger dont Derrida assume l'héritage critique tout en se désolidarisant de son projet herméneutique et ontologique, car y voyant là aussi la marque d'une démarche orientée en vue du sens, le sens de l'être, le sens de l'existence, le sens de la parole, etc. Nous apprendrons à la fin de notre étude, que la déconstruction appliquée par Derrida à la métaphysique et à la phénoménologie, trouvait déjà son inspiration chez Heidegger, ce dernier voyant déjà la présence comme l'évidence inquestionnée structurant la rationalité occidentale depuis Aristote.

Nous aurons l'occasion de remarquer quelque chose d'essentiel en méditant les intuitions philosophiques de Jacques Derrida. A notre avis, s'instruire de sa pensée philosophique, cela ne va pas sans s'accompagner d'une actualité et d'un intérêt philosophique certain. Il est évident que sur un plan strictement philosophique, la pensée de Derrida achève après Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, le mouvement de contestation de toute forme d'idéalisme et de toute hégémonie absolue de la raison spéculative. Loin de décréter la « fin » ou la « mort » de la métaphysique, ou encore de suggérer son dépassement par la réactivation de son sens originel, loin aussi de tourner la raison en déraison, la vérité en non-vérité, la philosophie en non-philosophie, Derrida ne se montre pas moins déterminé à ruiner la figure de l'être et de la vérité suivant sa prétention à l'absolu, à la pureté, à l'originarité. Avec Derrida, sans prétendre détruire l'ingéniosité du *logos*, on assistera néanmoins au dernier moment où s'opère l'ébranlement du pouvoir sans partage de ce dernier, un pouvoir que consacrait la modernité philosophique depuis Descartes, Hegel, jusqu'à Husserl. Avec Derrida, vient le moment où la raison se veut plus modeste, plus minimaliste, en découvrant ses limites et en renonçant à toute tension vers l'absolu. C'est le moment où la raison découvre radicalement qu'elle est conditionnée par autre chose qu'elle-même et que sa seule présence à soi ne suffit plus à déterminer ni son être ni l'être du monde. On retiendra de Derrida, qu'il n'y a

pas, qu'il n'y a jamais eu, et qu'il n'y aura jamais d'idéalisme de la raison pure et absolue, de même qu'il ne saurait y avoir d'anti-idéalisme de la raison tout aussi pur et absolu.

Et sur un tout autre plan, un plan strictement éthique et politique, on peut aussi retenir, qu'à l'heure actuelle où les revendications identitaires semblent revenir au devant de la scène, exacerbant les particularismes et les nationalismes qui font le lit des extrémismes et des radicalismes de tout genre, ouvrant ainsi la voie à toutes les formes d'intolérances et d'injustices, la philosophie de Derrida qui dénonce l'illusion de toute clôture identitaire et toute violence à l'égard de l'altérité et de la différence, peut être d'un apport conséquent. On peut suggérer avec pertinence, en lisant ce que dénonce Derrida, qu'à travers le refoulement de l'écriture, au prétexte qu'elle mettrait en péril une identité à soi qui tendrait à se préserver dans sa pureté d'origine, que ce sont toutes les formes généralisées de refoulements, d'exclusions, de discriminations ou de répressions, avec les motifs et les préjugés qui les sous-tendent, qui peuvent s'y reconnaître.

Car dans la figure de l'écriture toujours suspectée, rabaisée, exclue, c'est l'altérité de l'étranger, de cet *autre* qui n'est pas *soi*, ni *semblable* à *soi* et qui n'est pas d'*ici*, avec ce qu'il comporte de différent et de complexe, dont il est à chaque fois question. Cependant, approcher ce qui se dit dans la pensée derridienne, c'est apprendre de celle-ci la dénonciation d'un tel traitement à l'égard de l'altérité et l'appel à l'ouverture de toute identité à la différence. Penser à partir des textes de Derrida, c'est, par conséquent, être amené à se familiariser avec une éthique de la différence, éthique à travers laquelle se montre la façon dont toute identité se métamorphose, cesse d'être la même en se faisant autre avec l'autre. Chez Derrida, c'est tout rapport à soi et tout rapport à l'autre qui se trouvent profondément bouleversés, et ce, en apprenant qu'une identité ne se pense soi-même que par le détour de l'autre.

Première partie

Introduire à la critique derridienne de la phénoménologie
à partir des présupposés logocentriques de la métaphysique.

*Approche terminologique, histoire de la métaphysique
et phénoménologie du signe*

Première partie — introduction

Derrida dévoile constamment le motif ou le présupposé fondamental qui fait l'unité du logocentrisme, partout où il est à l'œuvre, aussi bien dans la métaphysique en général que dans la phénoménologie en particulier. Ce motif, c'est celui de « la présence » comme forme dernière de l'idéalité. Pour Derrida, en effet, le logocentrisme qui forme la trame d'une certaine tradition formaliste et rationaliste en Occident est, par essence, agressif ; il se constitue dans et par cette agressivité même. En lui, tout commence dans et par la répression, l'exclusion, le refoulement, la réduction, la limitation, la dérivation, la clôture, mais aussi par la téléologie, la résorption, la totalisation, l'intériorisation, comme le montre le cas ultimement édifiant de Hegel.

En fait, c'est cette stratégie répressive, réductrice, dérivatrice, totalisante, ou encore téléologisante, sans cesse soucieuse de libérer l'idéalité intrinsèque du sens de toute contagion extérieure ou empirique, que Derrida dévoile, dénonce et déconstruit dans la critique qu'il adresse à l'histoire de la philosophie, de Platon à Hegel, jusque dans la phénoménologie de Husserl.

Il s'agit dans l'immédiat d'examiner comment Derrida vient à démontrer, dans un même geste de déconstruction, que ce qui réunit en profondeur ces différentes théories philosophiques, qu'il s'agisse de Platon, de Descartes, de Hegel, et ce avant Husserl, que c'est l'attachement explicite ou implicite à la structure absolue de l'être, l'être de l'Idée, l'être de la conscience, du langage, de la vérité, de l'évidence, etc., comme présence. Il est donc question d'évoquer une idée chère à Jacques Derrida, idée selon laquelle, ce serait l'intérêt pour la présence faisant l'impasse sur l'impossibilité pourtant intrinsèque de sa position et de son maintien, qui est au cœur du dispositif conceptuel de la métaphysique logocentrique envers laquelle la phénoménologie husserlienne aurait, à son insu, de fortes affinités.

Par ailleurs, c'est en partant du rapport que la phénoménologie husserlienne entretient avec le langage comme pur rapport au sens et à l'idéalité, que Derrida entreprend de mettre au jour les rapprochements parfois inaperçus et insoupçonnés, entre la phénoménologie et une certaine idée de la métaphysique dont l'attachement à la structure de la présence constitue l'élément vital. Nous nous proposerons à cet effet de signifier, comment Derrida, non sans raisons, pense que la phénoménologie de Husserl s'est, elle aussi, constituée en système de répression logocentrique, dans le but de se donner l'accès au domaine autonome de production et de répétition du sens et de la vérité. Derrida, on le verra, dénoncera

chez Husserl, ce qu'il dénonçait déjà chez Platon, c'est-à-dire la manœuvre idéalisante qui place le *logos* parlant en situation de transparence sous la protection vigilante d'une conscience sûre d'être établie dans le présent de sa propre présence à soi.

Et pour répondre à la phénoménologie qu'il considère comme « un moment à l'intérieur de l'assurance métaphysique »¹, autrement dit, l'ultime forme que prend la défense de l'être de l'idéalité et de la présence, Derrida opposera l'idée d'une non-idéalité et d'une non-présence essentiellement irréductible, revendiquant à l'encontre de toute présence et de tout être idéal, une valeur aussi bien constituante que destituante. Pour Derrida, la théorie husserlienne du langage va privilégier l'expression comme forme de la présence, tandis qu'un autre sens possible, celui de l'indication comme forme de la non-présence, hante ses descriptions sans parvenir à s'y faire reconnaître. Nous verrons sur la base de cette dichotomie de l'expression et de l'indication comment Derrida s'emploie à redéfinir la théorie husserlienne du langage à partir de la hantise qu'introduit en elle la prise en compte de l'élément indicatif.

Dans cette première partie que nous avons voulu partager en deux chapitres, nous tenons tout particulièrement à nous intéresser à la manière dont Derrida questionne la phénoménologie de Husserl depuis son contexte des *Recherches logiques*. Toutefois, nous voulons faire précéder son questionnement de la phénoménologie husserlienne par l'examen du sens de deux terminologies essentielles à toute compréhension de l'œuvre critique de Derrida, à savoir la « métaphysique de la présence » et le « logocentrisme ». Ce n'est qu'après avoir pris le soin de les comprendre en elles-mêmes, que nous les mettrons en rapport avec l'œuvre critique de Derrida à l'égard d'abord de la métaphysique, puis de la phénoménologie, et ce, en poursuivant un objectif précis, celui de cerner ce qui fait, selon lui, l'unité de cette histoire occidentale de pensée philosophique.

Cette première partie tourne donc essentiellement autour de deux chapitres. D'abord présenter Derrida comme le dernier représentant d'une critique ouverte et frontale à l'endroit de la métaphysique, qu'il qualifie de « logocentrique », en prenant le soin de définir immédiatement ce qui fait l'objet de cette critique, à savoir la « métaphysique de la présence » (Chapitre premier). Ensuite, introduire directement à la critique derridienne de la phénoménologie de Husserl depuis son point de départ dans la phénoménologie des *Recherches logiques* (Chapitre deuxième).

¹ VP, p. 3.

Chapitre premier

Derrida et l'ultime critique de la métaphysique occidentale.

L'histoire de la métaphysique qui, malgré toutes les différences et non seulement de Platon à Hegel (...) mais aussi, hors de ses limites apparentes, des présocratiques à Heidegger, a toujours assigné au *logos* l'origine de la vérité en général¹.

La métaphysique occidentale — et probablement toute notre histoire en Europe — auront été, à travers un appareil conceptuel que Derrida démonte ou déconstruit, l'édification et la préservation de cette présence : fondation de l'idée même du fondement².

1. 1. Approche de deux terminologies derridiennes : la « métaphysique de la présence » et le « logocentrisme »

Au cours des leçons qu'il prononça durant l'année 1997-1998, à l'Institut Catholique de Paris, le Pr. Pierre Aubenque lança cette affirmation : « *Le projet le plus radical d'une déconstruction de la métaphysique a été, au XXe siècle, celui de Jacques Derrida* »³. Une affirmation difficilement contestable. Pour notre part d'ailleurs, il est en effet évident, s'agissant de Jacques Derrida, que la majeure partie de sa philosophie qui a servi à construire l'essentiel de sa réputation, s'est longuement et expressément positionnée du côté du « soupçon »⁴. Donc toujours prête à côtoyer les élans subversifs aussi bien de Marx, Nietzsche que Freud, avec lesquels il entretiendra d'ailleurs des rapprochements prudents. Il s'agit-là des auteurs qui ont porté les coups les plus durs à l'endroit de la conceptualité métaphysique. Par un usage extrême de la critique, ils ont tous affirmé leur désaveu à l'endroit du concept, de l'idéalité, du système et du *logos* en général. On remarquera que Derrida assume parfaitement cet état d'esprit critique. C'est à ce

¹ GR, p. 11-12.

² E. Levinas, « Tout autrement » in *Noms propres*, Saint-Clément, Fata Morgana, 1976, p. 83.

³ Leçons récemment publiées sous le titre : *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* Paris, PUF, 2009, p. 55.

⁴ C'est à P. Ricœur que l'on doit l'expression dite « philosophies du soupçon » dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969. Pour lui, les tenants du « soupçon » sont justement Marx, Nietzsche et Freud. Leur point commun : dénoncer l'illusion de la conscience de soi et déstabiliser la prétendue maîtrise du sujet par lui-même.

titre, nous soutenons qu'il peut légitimement apparaître comme le dernier représentant d'une opposition ouvertement frontale à l'endroit de la métaphysique. D'où l'idée de titrer ce chapitre inaugural de notre thèse : Derrida et l'ultime critique de la métaphysique occidentale.

En effet, dans l'orientation critique qu'il donne à sa pratique philosophique, Derrida s'attachera à mettre au jour et toujours en jeu les présupposés et les contradictions d'un *logos* philosophique qui prétend toujours se comprendre lui-même et s'assurer de la totalité du sens qu'il transmet. L'axe dominant de son travail consistera toujours à mettre en évidence l'éventualité d'un sens autre que celui sédimenté par la tradition. Derrida, comme on pourra s'en apercevoir, ne craint pas de déstabiliser les modes de penser qui font autorité en philosophie, notamment ceux de l'être comme présence absolue, de la vérité comme évidence intuitive et du fondement comme subjectivité pure. Sur la même lancée, les dualismes traditionnels du sensible et de l'intelligible, du fait et du droit, de l'existence et de l'essence, se verront bouleversés de la manière la plus radicale. De tels modes de penser et de tels bouleversements, il en dessinera l'essentialité des contours, depuis sa critique de Platon jusqu'au moment de sa critique de la phénoménologie de Husserl. Mais il faut préciser que cet itinéraire critique de la pensée derridienne repose sur deux terminologies fortes, à savoir la « métaphysique de la présence » et le « logocentrisme ». Nous allons alors méditer en première intention A/sur ce qu'est la « métaphysique de la présence », ensuite B/ sur ce qu'est le « logocentrisme ».

A/ La « métaphysique de la présence » ou le thème directeur de la critique derridienne

Le syntagme de « métaphysique de la présence », devenu familier dans le paysage conceptuel de la phénoménologie, reste l'initiative et la marque de Jacques Derrida, bien que l'influence de Heidegger reste ici, comme ailleurs, indiscutable et déterminante¹. Ce à quoi renvoie la « métaphysique de la présence »², Derrida en a

¹ POS, p. 15. Toutefois, J.-L. Marion précise qu'en aucun moment Heidegger lui-même ne fait nommément usage de cette expression. Cf. *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, Nouvelle édition « Quadrige », 2010, p. 161. Ce qui renforce l'idée que cette expression est proprement derridienne.

² Ici encore, on peut s'autoriser à dire comme J.-L. Marion, que jamais Derrida n'expose univoquement et absolument ce que l'on doit entendre par là. L'expression apparaît pour la première fois dans le premier texte critique de Derrida à l'endroit de Husserl ; et c'est donc à l'endroit de la phénoménologie qu'est adressé, en premier, le reproche de partager avec la

tout au long de ses lectures et de ses écrits, défini les contours ainsi que la stratégie ; il a ainsi identifié les concepts, les métaphores, les oppositions qui concourent à son expression, même sous ses formes les moins évidentes, depuis sa critique de Platon, en passant par Rousseau, Saussure, Husserl, jusqu'à Heidegger. Disons que selon lui, l'intérêt pour la présence se manifeste de plusieurs manières. Il s'agit, pour l'essentiel, de la *présence* comme détermination majeure du sens de l'être ; de la *présence* comme traduisant l'être auprès de soi d'une conscience souveraine ; de la *présence* comme réduction économique du sens dans l'idéalité d'un langage ; de la *présence* comme vérité pleinement donnée dans l'intuition ; de la *présence* comme être au monde et être auprès des choses et des autres.

Au nombre des notions léguées par Derrida à la philosophie, il faut dire que celle de « métaphysique de la présence » compte, assurément, avec la « déconstruction » et la « différance », parmi les plus incontournables. Mais il faut ajouter et surtout préciser que si Derrida se reconnaît dans la pratique de la « déconstruction » et dans la défense de la « différance », il ne se reconnaît pas dans la défense de la « métaphysique de la présence ». C'est au contraire la constante remise en question de la « métaphysique de la présence » qui occupera partout la déconstruction derridienne dans son intention de penser radicalement ce qu'il appelle la « différance ». Mais d'où vient-il que dans une démarche théorique, quelle qu'elle soit, apparaisse ce que Derrida identifie, à juste titre, comme un intérêt privilégié pour « la présence » ?

Commençons par dire que la notion de « présence » est incontournable en philosophie, et Derrida en a parfaitement conscience. Elle est plus particulièrement incontournable en métaphysique, où pendant longtemps, elle aura été la référence temporelle à partir de laquelle le sujet pense son rapport à lui-même, son rapport au sens, au sens de l'être, au sens du langage, de l'histoire, du monde, etc. Au point qu'il faut dire, conformément à ce que pense Derrida, que toute théorie quelle qu'elle soit, qui pense le sens de son objet sous la forme temporelle de la *présence*, comporte en elle parfois de façon insoupçonnée, une part de métaphysique. Elle est pour ainsi dire, à son insu, métaphysiquement constituée. En fait, l'intérêt pour la *présence* se manifeste de plusieurs manières, avec à la base la question du sens regardée depuis son originarité et son idéalité. Platon et Aristote attribuaient déjà à l'origine du sens une nature idéale, à chaque fois unique dans son identité. Une idéalité d'origine qui informerait toute réalité sensible et la ferait ainsi apparaître

métaphysique, une sorte de ferveur spontanée à l'égard de l'idéalité et de la présence. Cf. *VP*, p. 9.

comme sa manifestation secondaire et dégradée. C'est dans ce rapport de l'origine au dérivé, de l'idéalité à la réalité, du pur à l'impur, de l'unique au divers, qu'apparaissait le premier intérêt pour la présence. La présence désignait alors l'être qui demeure éternellement présent dans l'unité de sa pure forme, par opposition à l'être contingent dans sa réalité factice et diverse.

Pour Derrida, Platon est le premier dans l'histoire de la métaphysique à entretenir ce dualisme qui pose, dans leur pure présence inaliénable, des formes idéales réputées donner du sens aux réalités sensibles. Derrida peut alors remarquer que le dénominateur commun à tout appel de la présence demeure la question de l'origine idéale du sens, en tant qu'avec elle se donne aussi celle de son authenticité, de sa pureté, de sa proximité, de son univocité.

Mais il va sans dire que pour Derrida, c'est le traitement que la métaphysique a constamment réservé à la matérialité de l'écriture, une écriture limitée le plus souvent à son sens courant et restreint d'« écriture phonétique », qui a toujours été l'élément révélateur de la présence, même si sur un tout autre plan, l'écriture en deviendra aussi l'élément déstabilisateur. Derrida pense que la question de l'écriture, souvent entendue dans l'histoire de la métaphysique et de la rationalité en général comme la manifestation sensible, supplétive et dégradée d'un sens à l'origine transparent à lui-même dans la parole, aura permis non seulement à la présence de se révéler, mais surtout de se voir différer à l'infini son originarité et son idéalité, en ce sens que selon lui, « *ce qui diffère la présence est ce à partir de quoi au contraire la présence est annoncée ou désirée dans son représentant, son signe, sa trace...* »¹.

Quant à la question de l'origine, entendons l'origine idéale du sens, celle renvoyant à un sens toujours inentamée, celle à laquelle la métaphysique croit faire retour au moyen d'une généalogie ou d'une archéologie, elle apparaît souvent sous la forme d'un rétablissement de la transparence du sens depuis l'idéalité d'un fondement. Ce que Derrida désigne comme un intérêt privilégié pour la présence est en œuvre dans toute recherche généalogique ou archéologique visant à établir un fondement, et ce, qu'il s'agisse de Platon, de Descartes, de Husserl ou de Heidegger.

D'après Derrida, l'opération en vue de la présence se donne aussi à voir comme téléologie ou comme eschatologie. Ce qui implique une certaine idée de l'histoire entendue comme déroulement linéaire ou circulaire d'un sens visant à s'établir dans la forme achevée d'un *telos*². C'est donc l'idée d'une histoire du sens ou du sens de l'histoire se produisant, se développant et s'accomplissant dans la forme

¹ POS, p. 17.

² Ibid., p. 77.

intériorisante ou englobante d'un système, comme celui de la dialectique hégélienne où le sens se dit « Raison » et son histoire s'entend comme « histoire de la Raison ».

Par ailleurs, selon Derrida, le concept de vérité, objet par excellence de la philosophie, qu'il soit entendu comme *adaequatio* ou comme certitude du *cogito*, voire comme *alètheia*, demeure toujours une forme d'expression de la présence. Ceci apparaîtra dans la critique que Derrida adresse, aussi bien à Descartes, à Husserl qu'à Heidegger, chez lesquels la vérité s'entend respectivement comme évidence et comme dévoilement. Pour Derrida, partout où il apparaît l'idée d'un « voir » originaire ou d'un dévoilement originel, il y a accueil ou appel de la présence.

Derrida a toujours mis en question par le fait de la différence, du signe, de la médiation, du renvoi, du retard, de la mort, etc., la notion même de « présence », avec toutes les valeurs substantielles de plénitude, d'indivisibilité, de simplicité, de permanence, de proximité, d'identité, de linéarité, auxquelles elle est associée. Autrement dit l'objet de la déconstruction restera, pour Derrida, « *la détermination de l'être comme présence à tous les sens de ce mot* »¹.

Mais disons qu'à travers le terme de « présence », il faut d'abord y voir un rapport à la temporalité tout en y voyant un rapport à l'être. C'est à la fois la manière dont le mouvement de la temporalisation demande à être déterminé à partir de son centre ou de son épicycle et la manière dont veut être défini comme ce qui apparaît ici et maintenant. Derrida déclare à la suite de Heidegger, que malgré les mutations et les conflits de pensées au sein de la métaphysique traditionnelle, c'est l'attachement à la structure du « présent » qui a fait son unité, une unité à laquelle la phénoménologie, selon lui, n'y échappe pas. Aussi fait-il remarquer que « *de Parménide à Husserl le privilège du présent n'a jamais été mis en question. Il n'a pu l'être. Il est l'évidence même et aucune pensée ne semble possible hors de son élément* »². Pour Derrida, critiquant à cet égard la métaphysique et plus singulièrement la phénoménologie de Husserl, la continuité de la vie temporelle n'aura été jusqu'alors pensée qu'à partir d'une origine où elle se donnerait en sa plénitude. Le « présent vivant » ou l'« impression originaire » traduit cette origine chez Husserl : origine assurant par la même occasion au sujet la maîtrise de lui-même et de ce qui se donne en son intimité. Le présent comme origine du temps, Derrida le voit chez Aristote, mais aussi chez Saint Augustin, auteurs pour lesquels le temps se définit comme une

¹ ED, p. 411.

² GR, p. 36. Chez Heidegger on peut entendre dire : « *La détermination du temps dans la philosophie depuis Aristote s'était effectuée à partir de l'être comme présence. Ce qui dans le temps est, c'est à chaque fois le maintenant, le passé toutefois est le ne plus du maintenant, l'avenir son ne pas encore* » Cf. *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 353.

succession illimitée des « maintenant » assurant à la fois la division, l'unité et la mesure des deux modalités temporelles que sont le passé et l'avenir¹.

D'après Derrida, la notion de « présence » déjà contestée par Nietzsche et Freud, puis par Heidegger, est au fondement même de la métaphysique. C'est elle qui donne forme et rigidité à sa structure conceptuelle, en y faisant apparaître partout, des oppositions binaires à l'intérieur desquelles une large place est faite à l'idéalité. Selon lui, il faut mettre la question de la *présence* au cœur des distinctions métaphysiques de l'intelligible et du sensible, de la forme et de la matière, de l'âme et du corps, de l'essence et de l'existence. Toutes ces distinctions en vogue depuis Platon jusqu'à Descartes, apparaîtront plus tard, selon Derrida, dans la phénoménologie sous la forme du transcendantal et de l'empirique, ainsi que dans le rapport de l'*eigentlich* à l'*uneigentlich* chez Heidegger. D'après lui, c'est l'intérêt pour « la présence » qui aura, par exemple, guidé l'exclusion platonicienne de l'écriture du champ de la signification, de même que la distinction husserlienne de l'expression et de l'indication, toutes deux fondées sur une démarche purifiante prétendant donner accès à un sens originel du langage.

Dans tous les cas, c'est le statut de l'idéalité qui se joue et qui tend aussi à être déjoué dans la critique derridienne de la « métaphysique de la présence ». Dans ce dualisme du *propre* et de l'*impropre*, du *transcendantal* et l'*empirique*, l'intérêt pour la « présence » se manifeste dans le choix porté sur la région thématique non-mondaine ou non-empirique, ainsi que dans sa capacité de répétition à l'identique. Derrida dit à cet effet : « *dans sa pureté, cette présence n'est présence de rien qui existe dans le monde, elle est en corrélation avec des actes de répétition eux-mêmes idéaux* »². La présence serait de l'ordre du transcendantal et, signifierait présence à soi d'une conscience idéale, présence d'une temporalité idéale, présence d'un objet idéal, etc. D'où il vient que la notion derridienne de « métaphysique de la présence » renvoie d'abord à la tradition idéaliste et transcendantaliste de la philosophie occidentale à

¹ Pour Aristote en effet, le présent « assure la continuité entre temps révolu et temps avenir, et il est d'une manière générale limite du temps, car il est début d'un temps et la fin de l'autre ». Cf. *Physique*, IV, 13, 222a10. Chez Saint Augustin aussi l'analyse du concept de temps laisse apparaître le privilège du Présent devant les deux « néants » que sont le passé et le futur. Il dit à cet effet : « Ce qui m'apparaît maintenant avec la clarté de l'évidence, c'est que ni l'avenir, ni le passé n'existent. Ce n'est pas user de termes propres que de dire : « Il y a trois temps, le passé, le présent et l'avenir. » Peut-être dirait-on plus justement : « Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur ». Car ses trois sortes de temps existent dans notre esprit et je ne les vois pas ailleurs. Le présent du passé c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est l'intuition directe ; le présent de l'avenir, c'est l'attente » Cf. *Les confessions*, Livre onzième, Chapitre XX.

² VP, p. 8.

laquelle participe la phénoménologie, laquelle situe dans l'idéalité, le fondement permanent et répétitif du sens.

S'agissant précisément du fondement non-empirique du sens, la « métaphysique » qui désigne la philosophie telle que saisie dans son concept classique, a longuement cherché à penser l'être, à la fois, au sens de la totalité de ce qui est, l'être au sens de ce qui est au fondement, ou encore l'être au sens de ce qui est premier. Face à elle, la critique derridienne de la « métaphysique de la présence » consiste à faire remarquer que tout retour ou toute remontée vers une *archie* en général, est une démarche visant à s'en remettre à l'autorité d'une *présence*. Celle-ci émergeant sous la forme d'un étant premier réputé pour sa stabilité, son uniformité et sa permanence. En parlant de « métaphysique de la présence », Derrida fait notamment allusion à toute recherche philosophique visant à établir ou simplement à approcher au plus près d'un étant supérieur et pourvoyeur absolu de sens. Le propos ci-dessous de Derrida établit parfaitement le rapport entre « la présence » et les multiples sens de l'être dans la métaphysique.

On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidos, archè, telos, energia, ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendantalité, conscience, Dieu, homme, etc.)¹

On remarque alors que Derrida voit dans toute démarche philosophique oeuvrant dans le sens d'une archéologie ou dans le sens d'une téléologie, la volonté optimiste qu'advienne un accomplissement de la présence sous la forme d'une plénitude ontologique. Et c'est « *précisément*, nous dit-il, *ce contre quoi s'est définie l'opération déconstructrice*² ». Selon lui, dans chacune de ces déterminations ontologiques vers lesquelles la pensée se voit capable de faire retour comme à une « origine » ou d'anticiper comme une « fin », se donne à voir, à chaque fois, une forme absolue de la présence. La présence désignant par là le mode d'être des étants qui ont ici valeur de matrice, de principe premier ou de cause dernière. Dans le propos qui suit, Derrida énumère les diverses formes de l'être à travers lesquelles s'exprime l'intérêt pour la présence. Par « présence », nous dit Derrida, il faut entendre...

¹ ED, p. 411.

² POS, p. 72-73.

...présence de la chose au regard comme *eidos*, présence comme substance/essence/existence (*ousia*), présence temporelle comme pointe (*stigmè*) du maintenant ou de l'instant (*nun*), présence à soi du cogito, conscience, subjectivité, co-présence de l'autre et de soi, intersubjectivité comme phénomène intentionnel de *l'ego*¹.

En effet la « présence » se laisse entendre comme un mode de représentation qui (se) donne pleinement son objet au sens où celui-ci vient absolument à se manifester sans équivoque, sans zone d'ombre, devant un regard qui le prend en vue. Telle est la manière spécifique dont se donnent les objets idéaux, les essences, les nombres, etc. C'est sous cette forme que se donne, par exemple, l'*ieidos* platonicien à la pensée, par opposition à l'objet empirique donné imparfaitement dans la sensation. A ce titre, la pensée nous apparaît comme cette présentation qui nous livre la chose présente en la plaçant devant nous afin que nous nous tenions devant elle dans une proximité absolue. Autrement dit, tant qu'elle est cette présentation de l'objet, la pensée est vecteur de la présence au sens où elle apporte la chose présente en l'intégrant dans la relation au sujet.

Ici le trait fondamental de la « métaphysique de la présence » est justement la représentation : la conscience de soi y apparaît dans son rapport à l'objet dont elle peut garder et répéter la présence. Mais cette présentation de l'objet est d'abord précédé de la présentation de soi de la conscience par elle-même. Autrement dit, la « présence » se vivrait aussi sous la forme de la conscience de soi dans la réflexion. Telle est la manière dont se donne, selon Derrida, la conscience cartésienne dans la seconde méditation. Or pour Derrida, le sujet ne peut jamais s'assurer d'être présent à lui-même. L'époque de la « présence » dont Descartes constitue la nervure centrale est, selon Derrida, celle de la présence comme conscience, la présence à soi pensée, par exemple, dans l'opposition de la conscience et de l'inconscient. Ainsi la « métaphysique de la présence » correspondrait à un niveau d'assurance et de maîtrise qu'a le sujet de son propre être et de ce qui lui est donné à titre immanent. C'est la conscience de soi vécue comme être pour-soi et auprès de soi, pouvoir de se regarder en toute transparence.

Par ailleurs, la *présence* s'exprime aussi sous la forme de la dialectique : pour Derrida critiquant Hegel, par exemple, le jeu simultanément de la négation et de la relevance qui est le propre de la dialectique, n'est rien d'autre que la vérité hégélienne qui veut se faire reconnaître ou se reconstituer dans sa *présence*. Dans

¹ GR, p. 23.

l'élément de l'esprit absolu pensé par Hegel, Derrida y voit le retour à soi de l'Idée qui se joue comme un rétablissement de la présence¹ ; l'esprit étant ainsi interprété par Derrida comme « *unité, étant en soi et pour soi, de l'objectivité de l'esprit et de son idéalité ou de son concept, unité se produisant éternellement, l'esprit dans son absolue vérité*² ». Devant la dialectique hégélienne entendue en termes d'histoire et de mouvement du sens³, Derrida y remarque la volonté de faire apparaître le sens sous sa forme concrète, pleinement objective et subjective, unité du sensible et du concept. Bref, la vérité dans son parcours en vue de sa propre venue en présence.

Un autre espace souvent privilégié par Derrida pour délimiter les contours de la « métaphysique de la présence » est le langage. Selon Derrida, dans le langage on peut voir s'unir la vie et l'idéalité⁴. D'après lui, le langage manifeste chez Platon, comme chez Husserl, ce sentiment de pure présence à soi de la conscience que poursuivent la métaphysique et la phénoménologie. C'est dans le langage que tend souvent à s'affirmer la « présence » sous la forme d'un signifié pleinement animé par un *vouloir-dire*. Le monologue intérieur présent chez Husserl est, selon Derrida, le phénomène à l'aune duquel se mesure la « métaphysique de la présence ». Dans la théorie phénoménologique du langage, la présence se manifeste dans la voix transcendantale, celle qui s'entend au plus proche de soi après réduction du signifiant, considéré comme accessoire mondain. La présence est « *l'expérience unique du signifié se produisant spontanément, du dedans de soi*⁵ ». Remonter en deçà du langage constitué ou formulé empiriquement, pour en comprendre le sens, c'est retrouver la pureté d'un vouloir-dire. Or la déconstruction sera le rappel, par Derrida, de l'écart qui se creuse entre le vouloir-dire et le langage proféré. Le nerf de la critique derridienne consiste à montrer comment la notion de présence conduit, dans l'acte de son accomplissement, à son impossibilité même. Par conséquent ni la parole, ni la conscience, ne sont exemptes de différentialité. Déconstruire la présence c'est philosopher à partir de ce que la tradition a essayé de réduire à l'insignifiance de l'empirie. Car selon Derrida, le langage n'est pas un objet que l'on pourrait amener à la clarté de l'*eidos*. La conscience non plus n'est pas un Soi qui se donnerait en toute transparence, mais plutôt un Soi qui se laisse constamment déposséder de lui-même.

¹ *MP*, p. 84.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *ED*, p. 382.

⁴ *VP*, p. 9.

⁵ *GR*, p. 33.

La présence tient finalement dans la volonté de connaissance et de compréhension : la volonté comme chez Husserl de revenir à l'innocence d'un voir originaire, supposé libre de toute obstacle extérieur. Elle tient aussi dans le projet d'une compréhension authentique de son être telle que l'envisage notamment Heidegger pour le *Dasein*. La défense de la « présence » est le propre d'un projet philosophique aspirant à l'intelligibilité et la maîtrise absolue du sens, un sens dont la plénitude peut apparaître au langage, lorsque celui-ci est rapporté à son intentionnalité d'origine. La « métaphysique de la présence » tient dans ce projet d'apprivoiser le sens en son intégralité, d'approcher au plus près de son lieu originel de constitution.

Par ailleurs, l'intérêt pour la « présence » s'exprime aussi dans la prétention à comprendre ou à s'appropriier l'autre dans un rapport intersubjectif qui fait violence à son altérité irréductible. C'est le propre des théories qui s'accomplissent sous forme de système, celle qui visent à rassembler ou à relever les oppositions, les contraires et les différences en une unité, en une synthèse, en une Idée supérieure. Le système hégélien est l'exemple parfait de ce système.

Pour Derrida, il faut en revanche se méfier du semblant de *présence* que représente la conscience dans son identité à soi, car selon lui, « *une identité n'est jamais donnée, reçue ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification* »¹. S'agissant du langage, il y a toujours pour Derrida un au-delà du sens, un non-dit dans le langage, de même qu'il y a une non-présence à soi dans la conscience de soi, un écart jamais dissipé dans la proximité à soi. L'éthique de la déconstruction derridienne tient dans le respect de l'altérité² et dans l'idée que l'intelligibilité du sens ne s'élève que sur fond d'une obscurité insaisissable. Avec le renoncement derridien à la maîtrise du sens, disparaît en même temps toute volonté de transparence dans la conscience de soi, car la conscience de soi ne s'ouvre que dans l'épreuve de l'altérité et non dans une perception de soi immanente³. Autrement dit la possibilité pour la conscience d'être soi-même est désormais comprise comme décevante, car elle ne vient que de ce qui est autre que soi. Et nous verrons dans ce qui suit, que cette impossibilité pour la conscience d'être pleinement soi-même, est le fil conducteur de la critique derridienne du logocentrisme comme unité historique de la rationalité occidentale.

¹ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 53.

² J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 111.

³ *Ibid.*

B/ Le « logocentrisme » ou l'unité historique de la rationalité occidentale

Le vocable de « logocentrisme » doit sa vulgarisation à Jacques Derrida au moment de la publication de son ouvrage *De la grammatologie*, en 1967¹. Dès cet instant, il a accompagné chacun de ses textes à venir en tant que structure conceptuelle appelant sans cesse le travail illimité et infatigable de la déconstruction. Il faut souligner que le logocentrisme est resté intimement lié au travail de Derrida, lequel aura multiplié des développements entiers au démontage de sa conceptualité et de son histoire. Mais qu'entend précisément Derrida lorsqu'il parle de « logocentrisme » ? Comment se manifeste-il ? Mieux, quelles sont les exigences d'une pensée ou d'une démarche pensante dite « logocentrique » ? Et surtout, d'où le logocentrisme puise-t-il ses racines ?

Pour Derrida, s'il existe bien un axiome du logocentrisme, c'est-à-dire l'élément vital à partir duquel il s'est toujours mis en mouvement, c'est bien la *présence*, partout et sous toutes les formes dans lesquelles elle a pu se présenter, en commençant par la présentation du Présent lui-même dans le tissu continu de la temporalité, jusqu'à la position de l'être comme sujet, c'est-à-dire comme présence à soi de la conscience dans le présent.

D'un côté, il faut dire que le logocentrisme possède une histoire, l'histoire de l'occident philosophique et scientifique qu'il commande, en lui assignant des contraintes à la fois épistémologiques, logiques, esthétiques, éthiques, etc. C'est cette histoire, avec la normativité qui s'est imposée à elle, que Derrida n'aura jamais cessé d'interroger. On peut dire qu'il s'agit d'une instance juridique aux normes de laquelle la philosophie et les disciplines qui font système avec elle n'ont cessé d'adhérer pour recevoir crédibilité, validité, rigueur, scientificité, etc. De l'autre côté, le logocentrisme renvoie à toute une démarche et, en même temps, à tout un cadre de référence voulant constamment s'imposer à la pensée qui fait œuvre de science. Bref, ce qui se joue dans le logocentrisme, c'est un certain rapport à l'autorité, une certaine soumission à ce que Socrate appelait la « droite philosophie »² : la philosophie comme recherche préoccupante de la vérité dans l'éclat de sa présence, la philosophie en tant qu'elle requiert pour son accomplissement que soit écarté tout ce qui peut être rapproché de la sophistique et des arts dits imitatifs, plus soucieux de la vraisemblance que de la vérité. Le logocentrisme se présente d'abord comme un héritage à la fois historique et conceptuel que J. Derrida ne se voit pas contraint

¹ GR, p. 11.

² Platon, *Lettres*, VII/326a-b.

d'accepter en totalité l'idiome, du moins, pas sans en avoir exprimé les limites par un acte qui prend expressément à défaut le contenu de l'héritage

Ces deux propos de Jacques Derrida, extrait de *De la grammatologie*, le texte de 1967, donnent une définition explicite du logocentrisme. En effet, nous dit Derrida :

La métaphysique occidentale, en matière de langage, est entachée d'un préjugé *logocentrique*. Ce préjugé consiste à soutenir la primauté de la parole sur l'écriture et tient à la phonétisation de cette dernière. Il vaut pour la linguistique, d'où la nécessité d'une nouvelle discipline, la grammatologie.

Joignons par ailleurs le propos qui suit afin de rendre davantage explicite la définition derridienne du logocentrisme.

Le logocentrisme consiste dans le fait de croire que l'écriture est une simple reproduction de la parole orale, au sens d'une image qui n'ajouterait rien aux possibilités cognitives.

Dans ces deux propos, il y a une première idée qui tend à faire surface. Il s'agit du face à face historique, philosophique, linguistique, entre d'un côté, le langage sous sa forme parlée ou orale et, de l'autre, le langage dans sa dimension écrite, phonétique. Ce face à face, Derrida l'attribue d'abord à la métaphysique et, ensuite, à la linguistique. Une deuxième idée émerge : elle consiste à départager la parole et l'écriture de leur confrontation. De ce partage que, selon lui, la phénoménologie ne tardera pas à mimer, il ressort que la parole sera jugée prioritaire, pendant que l'écriture recevra la fonction de simplement la reproduire, de lui servir d'image, et donc de se contenter de dupliquer, mimer, suppléer, remplacer, autant de mots qui ne désignent en réalité qu'une seule fonction : celle d'être le supplétif de la parole, devant laquelle il ne peut prétendre ou revendiquer un quelconque apport significatif et décisif.

C'est finalement dans cette confrontation entre la parole donnée prioritaire et l'écriture reléguée à la seconde place que Derrida situe le logocentrisme. Pour lui, les philosophes, mais aussi les sémiologues dont les linguistes sont issus, ont longtemps problématisé la question du langage à partir de la parole, n'envisageant l'écriture que comme un redoublement de celle-ci. Parmi les premiers à soutenir un tel préjugé en faveur de la parole, se trouve évidemment Platon, considéré comme le fondateur de la philosophie, avec son cortège de dualismes et sa priorité accordée à l'objet idéal au détriment de l'objet sensible. Derrida montrera que c'est de ce

dualisme platonicien de l'idéal et du sensible que partiront les oppositions qui structureront le corps de la philosophie. Et selon lui, toute démarche philosophique ultérieure ne peut s'éloigner que difficilement de ce cadre conceptuel polarisé entre l'intelligible et le sensible. Tel est le cadre conceptuel imposé par le logocentrisme et ainsi sera sa marque dans l'histoire. Le règne du logocentrisme se confond avec cette polarisation imposée au traitement des questions philosophiques.

Ce qui est donc dénoncé par Derrida et, qui restera ce devant quoi il refusera toute soumission, c'est cette habitude d'opérer stratégiquement vers un pôle prioritaire du sens désigné simple, intact, pur, propre, normal, pour penser ensuite la dérivation, la complication, la dégradation, l'accident, comme ce qu'il y a de secondaire et d'inessentiel. Or tel est le schéma logocentrique dans son partage de la parole et de l'écriture. Pour Derrida, le logocentrisme c'est finalement un ensemble de contraintes ou de lois telles qu'elles viennent à s'imposer sur nos lectures et nos écritures philosophiques. Des contraintes autant épistémologiques, morales qu'esthétiques. Selon lui, la majorité des systèmes philosophiques « *ont procédé ainsi, de Platon à Rousseau, de Descartes à Husserl : le bien avant le mal, le positif avant le négatif, le pur avant l'impur, le simple avant le compliqué, l'essentiel avant l'accidentel, l'imité avant l'imitant, etc.* »¹. Et il ne s'agirait pas là d'un geste métaphysique parmi d'autres, c'est au contraire « *la requête métaphysique la plus continue, la plus profonde et la plus puissante* »². C'est cette requête métaphysique que Derrida trouve intrigante et entend dénoncer les limites.

S'agissant du cas de Platon, nous l'évoquerons plus en avant, ainsi que les objections que lui fait Derrida. Mais pour l'instant, il faut dire qu'ils sont nombreux à professer un tel privilège de la parole sur l'écriture. Derrida cite quelques exemples marquants du côté de la philosophie, notamment Aristote et J.-J. Rousseau. Du côté de la linguistique où ce rapport parole/écriture est vécu en termes de signifié/signifiant, Saussure est souvent l'exemple logocentrique cité par Derrida. Chez Saussure, Derrida voit justement apparaître l'idée typique du phonocentrisme, selon laquelle « *sans remuer les lèvres ou la langue, nous pouvons nous parler à nous-mêmes ou nous réciter mentalement une pièce de vers* »³. Ici Saussure montre que l'élément phonétique du langage n'appartient pas entièrement au sensible. Pour lui, le signe est plutôt dans sa totalité une réalité interne. Autrement dit, l'origine profonde du langage réside dans le discours intérieur.

¹ J. Derrida, *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, p. 174.

² *Ibid.*

³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 98.

Chez Aristote, la position en faveur de la parole s'exprime explicitement de la manière suivante : « *Les sons émis par la voix sont des symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix* »¹. Cette définition d'Aristote pose nettement la différence de nature entre la parole et l'écriture. Elle présente l'idée essentielle du logocentrisme qui retient l'écriture dans sa dimension conventionnelle, celle qui se la représente uniquement comme un support transposé d'une parole se déclinant comme l'expression d'un sens plus originel, celui qui émane de l'intention qui s'anime dans l'âme. Quant à J.-J. Rousseau, c'est celui chez qui Derrida déclare dans « Introduction à l'« époque de Rousseau », extrait de *De la grammatologie*, que dans l'histoire de la métaphysique se confondant avec l'aventure du logocentrisme, l'œuvre de Rousseau occupera « entre le *Phèdre* de Platon et l'*Encyclopédie* de Hegel une situation particulière »².

Lorsque Derrida reprend cette tradition moderne de dévalorisation de l'écriture, Rousseau lui apparaît immédiatement comme un acteur déterminant. En effet, Rousseau, partant de son hypothèse habituelle de travail, celle d'un état de vie originelle qu'il appelle « état de nature », voit dans l'écriture un phénomène né avec les besoins de la société et toute la charge de corruption qui l'accompagne. Par conséquent, l'écriture n'a rien d'un phénomène naturel, elle n'est pas une valeur intrinsèque à la nature humaine. D'après Rousseau, « *l'écriture qui semble devoir fixer la langue est précisément ce qui l'altère ; elle n'en change pas les mots mais le génie ; elle substitue l'exactitude à l'expression* »³. Ainsi, le passage de l'oral à l'écrit est dénoncé comme une objectivation, une fixation, qui crispe la dimension toujours variable de la présence du sens dans la parole.

Par ailleurs, c'est au nom de la morale et, plus précisément au nom du conflit entre la vertu et le vice, que Rousseau fera le procès de l'écriture et des arts en général. Tandis que la parole serait vertueuse parce que soucieuse de la vérité, l'écriture en revanche, serait vicieuse, et comme la plupart des inventions artistiques et techniques, l'écriture pourrait s'avérer dangereuse, car elle corromprait les mœurs⁴. Mais qu'est-ce qui est ici en jeu dans ce partage entre l'écriture et la parole ?

Il faut dire que ce qui donne à ce partage toute sa pertinence, selon l'esprit qui anime la métaphysique *logocentrique*, mais aussi tout son arbitraire selon qu'on se situe du côté de Derrida, c'est la question du sens et de son authenticité. Il s'agit de

¹ Aristote, *De l'interprétation*, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1966, I, 16a 3.

² GR, p. 146.

³ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Chapitre V.

⁴ Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1971.

voir lequel des deux, de la parole et de l'écriture, est réellement habité par un sens authentique, et lequel ne fait au contraire que simuler, voire dissimuler un sens qui ne lui appartient pas en propre. Derrida aura su montrer, que c'est en mettant en avant la question du sens, tout en prenant avec soin le préjugé relatif à son authenticité et à sa pureté, qu'est venue la décision métaphysique de départager la parole de l'écriture et au logocentrisme de triompher en investissant les différents domaines du savoir.

La question du sens renvoie aussi à celle de la vie ou à l'absence de vie ; et s'y mêle la question de la spiritualité, voire de la subjectivité. Or s'il apparaît, selon Derrida, que depuis Platon et Aristote « *la métaphysique a constitué un système de défense exemplaire contre la menace de l'écriture* »¹, que la parole et l'écriture ont été définies comme deux systèmes de signes distincts et qu'en vertu de leur distinction, l'écriture apparaîtrait comme l'opposé de la parole, sa représentation extérieure, son double imparfait, sa reproduction instrumentale, c'est parce que la parole aurait reçu le bénéfice de la vie et de la spiritualité. La parole serait en soi vivante, parce qu'en elle, l'intention signifiante qui est la marque du vivant et donc de la subjectivité, commende son déploiement. L'écriture, pour sa part, est jugée lettre morte, condamnée à reproduire mécaniquement un sens qui lui est étranger. D'où il vient que sa seule raison d'exister se limiterait exclusivement à seconder la parole, comme son auxiliaire en son absence, en fixant sur un support artificiel extérieur, le sens qui habiterait naturellement la parole en son dedans. On verra même que, suivant une tonalité plus alarmante, l'écriture serait soupçonnée de trahir, de pervertir, voire de menacer la vie du sens. À défaut d'être perçue comme un simple instrument aléatoire au service de la parole, l'écriture finira par être refoulée, voire tout simplement interdite en *présence* de la parole. D'où l'idée qu'énonce Derrida, selon laquelle, le *logos* qui est parole « *se vit et se dit comme exclusion de l'écriture, à savoir de l'appel à un signifiant « extérieur », « sensible », « spatial » interrompant la présence à soi* »².

L'endroit où se montre le point fort et, finalement, l'unité du logocentrisme, c'est donc dans le face-à-face jugé insupportable et inquiétant, entre la parole et sa représentation, sa figuration textuelle. Il faut tout de même préciser que, c'est le concept vulgaire d'écriture, son usage en tant que art et technique d'expression dans le monde, à partir d'éléments mondains, qui fait l'objet de cette réprobation. Il lui est reproché, de façon constante, son déficit ontologique, son absence de

¹ GR, p. 149.

² *Ibid.*, p. 146.

spiritualité et d'animation, en même temps que sa distance, son détachement à l'égard de la subjectivité, source consciente de toute vérité. S'agissant de la parole, il en est tout autrement : la parole est à ranger du côté de ce qui existe par nature, contrairement à l'écriture qui est de l'ordre de l'artifice et de la fabrication. S'accommoder à l'esprit du logocentrisme, cela reviendrait à cautionner l'idée que la parole est une substance vivante ; elle vivrait du sens qui l'anime, en faisant d'elle la propriété indéfectible d'une conscience présente à soi. Alors que l'écriture, inanimée en l'absence de son auteur, livrée à tout propriétaire possible, plus elle s'éloigne du foyer de la conscience, plus il y a perte du sens.

En réponse à cela, Derrida va forger un nouveau concept d'écriture. Et l'idée essentielle, celle qui tend à s'énoncer dans l'ensemble du travail de Derrida, consistera à voir comment il est possible, dans un premier temps, de renverser ontologiquement et chronologiquement un tel rapport, entre l'oral et l'écrit, afin de faire apparaître l'écriture comme condition de possibilité de tout langage. Mais cela passera par un élargissement considérable du concept d'écriture. Il sera porté à déborder son sens *stricto sensu* d'espace phonétique. Ce ne sera qu'au terme d'un tel élargissement, que l'inversion ontologique et chronologique qui conserve encore la dichotomie classique entre parole et écriture, écriture et parole, se laissera intégrer dans un jeu différentiel infini et qui finira par conduire cette dichotomie elle-même à sa neutralisation.

On apprendra que Derrida utilise deux sens du mot écriture¹. L'un qu'il qualifie de « concept vulgaire de l'écriture » et, l'autre désignant une instance plus mystérieuse appelée « archi-écriture » qui en est sa condition de possibilité et, dont nous parleront plus loin dans ce travail. Nous verrons qu'en fondant ainsi, contre la stratégie logocentrique, le rapport de l'écriture à la parole, ce que Derrida appelle l'« archi-écriture », fonde en même temps la différence du sensible et de l'intelligible et par là, déborde considérablement le cadre conceptuel sur lequel s'exerce l'influence du logocentrisme, c'est-à-dire de la métaphysique. Cependant, Derrida reconnaît que le logocentrisme n'a pas cessé de gouverner la conceptualité philosophique et, qu'en lui correspond une sorte de solidarité systématique des notions hautement significatives pour la métaphysique. Il s'agit notamment des notions de sens, de conscience, d'être, d'idéalité, d'objectivité, d'intuition, de constitution, de perception, d'expression, d'évidence, de vérité, d'histoire, de parole, de nature, de vie, etc., en leur accordant une racine commune qui n'est rien d'autre que l'« être comme présence » ou l'être en vue et en attente de la *présence*. Si le

¹ *Ibid.*, p. 82.

concept de *logocentrisme*, ainsi qu'il le rappelle à juste titre, déborde le seul cadre de l'idéalisme¹, il demeure toutefois « *la matrice de l'idéalisme. L'idéalisme en est la représentation la plus directe, la force la plus constamment dominante* »². Mais le principal, selon lui, est de reconnaître quels sont les points d'appui du logocentrisme, ce qui fait que le *logos* demeure éternellement en vie en s'immunisant contre la possibilité de la mort. Alors faudrait-il dire, selon Derrida, que le *logos* comme centre ou épicentre du sens, le *logos* comme parole vivante et signifiante, ne demeure éternellement en vie qu'en ôtant toute possibilité de vie au texte, donc en envoyant à la mort l'écriture jugée faiblement signifiante. Dès lors dirions-nous, déconstruire le logocentrisme revient à se placer à l'endroit où la violence répressive qui habite le cœur du *logos* finit par le constituer en système.

En définitive le logocentrisme irait davantage de connivence avec l'idée d'une *Raison pure* philosophique qui, elle-même, coïnciderait avec le retour dogmatique et répétitif du Même. On voit la marque naturelle de l'idéalisme et du spiritualisme. Cependant, Derrida n'a jamais cessé d'admettre que le logocentrisme, par l'énergie dont il est porteur, englobe et déborde les seuls cadres de la tradition idéaliste et spiritualiste pour parasiter et imposer ses vues jusqu'au cœur des approches philosophiques « *qui se disent non-idéalistes, voire anti-idéalistes* »³. Il faut même croire, selon lui, que tout discours est pris ou susceptible d'être pris dans la stratégie logocentrique. Il faut alors ajouter que même au cœur des disciplines *a priori* sans rapport avec la métaphysique, ou plus grave encore, à même des propos très hostiles à l'égard de la métaphysique, la puissance du *logos* continue de disséminer ses effets et ses contraintes. C'est en ce sens que le regard habile de Derrida parviendra à débusquer des « traces » et des « strates » de la « métaphysique de la présence » aussi bien dans la linguistique de Saussure, dans la psychanalyse de Freud que dans la philosophie ouvertement anti-idéaliste de Nietzsche. Mais il reste que l'idéalisme, par la place qu'il accorde à l'Idée, demeure selon Derrida, le visage le plus constant du logocentrisme et de la « métaphysique de la présence ».

Et ce qui va suivre montre comment Derrida élargie sa critique de la « métaphysique de la présence » bien au-delà des contours de la phénoménologie. Ainsi s'applique l'idée que la déconstruction derridienne du logocentrisme n'a pas

¹ « ...le logocentrisme est un concept plus large que celui d'idéalisme, auquel il sert d'assise débordante. Plus large aussi que celui de phonocentrisme. Il constitue un système de prédicats dont certains peuvent toujours se rencontrer dans des philosophies qui se disent non-idéalistes, voire anti-idéalistes » POS, p. 70.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

de lieu de prédilection spécifique. Encore moins des textes impossibles à déconstruire. Partout, elle vise à contraindre le *logos* à s'attaquer à sa *propre* identité comme pure substance consciente et parlante, ainsi qu'à son *propre* pouvoir de connaître sous forme de représentation ou de synthèse dialectique. Il s'agit, pour Derrida, d'amener le *logos* à se détourner soudainement de sa visée d'ordinaire essentialiste en repoussant à l'infini les frontières de sa propre clôture expressive, l'exposer à son autre, cet autre de lui-même qu'il tend — sans bien sûr y parvenir — à exclure ou à contenir en soi sous la forme d'un signifié ultime.

1. 2. Derrida et les présupposés logocentriques de la métaphysique : les cas de Platon, Descartes et Hegel

L'orientation philosophique majeure, que l'on garde de Jacques Derrida reste, incontestablement, la résistance qui fût la sienne à se placer sous l'autorité du sens « *dans sa représentation logocentrique, métaphysique, idéaliste* »¹. Or ce qui est en jeu dans le logocentrisme, c'est justement le sens tel qu'il tendrait à se réduire, à se maintenir ou à s'absolutiser, dans la pureté de son idéalité, en dérivant, en repoussant, en relevant, ou en intégrant, toute possibilité d'altérité comme extériorité non-idéale. Le *logocentrisme* auquel s'arrime naturellement le *phonocentrisme*, reste le moyen d'expression privilégié de la métaphysique et, plus précisément, de ce que Derrida nomme la « métaphysique de la présence » dont nous allons dès à présent voir comment il fait découvrir les signes les plus prégnants du côté de l'idéalisme dont Platon est au départ, et dont Descartes constitue le tournant moderne, et Hegel, la forme dite achevée. Dans ce qui suit, il s'agit pour nous d'examiner la manière dont Derrida fait ressortir, tout en les déconstruisant, les diverses positions logocentriques à travers trois grandes figures de l'idéalisme métaphysique. Et pour cela, nous étudierons A/la critique derridienne de la dualité platonicienne du *logos* et du *pharmakon*, puis B/ la critique derridienne du *cogito* cartésien en évoquant, à la suite de Foucault, son rapport à altérité de la folie, et enfin C/la critique derridienne de la dialectique hégélienne en suggérant le rapport de l'*Aufhebung* à la présence.

¹ *Ibid.*, p. 67.

A/ La critique derridienne de la dualité platonicienne du logos et du pharmakon

L'étude que Derrida portera sur la description platonicienne de l'écriture telle qu'elle se dégage dans les dernières pages de *Phèdre*¹, lui permettra de dévoiler pour mieux la déconstruire, l'une des formes les plus anciennes et les plus courantes du logocentrisme, à savoir le *phonocentrisme*. Dans *Phèdre*, Derrida y verra certainement la défense la plus forte du primat philosophique du *logos* comme parole, reposant entièrement sur le renoncement et l'exclusion de l'écriture, souvent désignée négativement et unilatéralement comme *pharmakon*. Nous tentons ici de démontrer que c'est Derrida qui apportera l'idée d'une contamination réciproque de l'un par l'autre, du *logos* par le *pharmakon*, de la parole par l'écriture.

Il faut préciser dès à présent que, dans la terminologie platonicienne revisitée par Derrida, le mot « *pharmakon* » tend à signifier uniquement l'action négative d'un « poison » ou d'une « drogue » sur la vie et l'expressivité du *logos*. Une terminologie qui semble ainsi faire, selon Derrida, l'impasse sur son inversion positive, celle de son autre sens, son sens thérapeutique, où il signifie aussi « remède ». Car, au-delà de la langue grecque d'où vient le terme « *pharmakon* », les mots « drogue » ou « poison » qui lui correspondent, lorsqu'ils sont pris dans leur plus grande généralité — celle que le mot anglais « *Drug* » plus que le mot français « *drogue* » semble restituer parfaitement — comportent un double effet : Ce double effet consiste en ceci que, la même chose ayant valeur de « drogue », peut fonctionner à la fois comme « remède » et comme « poison », selon les circonstances et les modalités de son utilisation. C'est ce que Derrida tend à démontrer contre Platon (428-348 av. J-C).

Autrement dit, selon Derrida, ce qui est conçu au départ pour être un « remède », un « médicament » pour la santé, peut suivant les cas, tourner en son contraire et, par là, devenir un « poison ». Plus concrètement : un médicament administré pendant qu'on est sain ou, administré dans des conditions inappropriées peut s'avérer nuisible et paralysant tel un poison ou une drogue. Alors que le même médicament, en état de maladie, jouerait véritablement son rôle de « remède ». Un médicament peut donc être à la fois « remède » et « poison » sans que l'un ne l'emporte sur l'autre, ou que l'un n'existe sans l'autre. C'est cette ambivalence, propre à l'effet que peut produire toute « drogue », que Derrida veut révéler ou réveiller dans le mot « *pharmakon* », au point que la ligne de démarcation

¹ Cf. Platon, *Phèdre*, tr. fr. E. Chambry, Paris, Flammarion, 1992.

dans le mot « *pharmakon* » entre le remède et le poison, le négatif et le positif soit rendue ainsi indiscernable. L'écriture sera, pour Derrida, le lieu de cette indiscernabilité. Car selon lui, la terminologie platonicienne est réductrice, étant donné la logique duelle et symétrique qui caractérise profondément ce terme et dont on ne saurait faire, selon lui, l'économie. Il est alors entendu que l'écriture serait, selon Platon, un *pharmakon*, c'est-à-dire un « poison » dangereux par la vie et la pureté idéale du sens. Ce que Derrida ne conteste pas, mais pour des raisons différentes qui tiennent essentiellement au refus, par lui, d'un état de pureté idéale originellement intacte de la signification.

Derrida place en effet Platon au départ de la tradition qu'il désigne comme faisant de la *présence* la forme générale de l'être et de la vérité. Car d'un côté, c'est de Platon que vient la première détermination du concept d'*eidos*, lequel connaîtra sa consécration dans la phénoménologie de Husserl, avec toute la symbolique de la *vision* ou de la visibilité non sensible qui l'accompagne. L'*eidos* platonicien apparaîtra à Derrida comme la *présence* manifeste de l'être, c'est-à-dire, comme l'éclat originaire du sens quand celui-ci s'offre pleinement dans sa constance et dans son unité comme *présent* au regard philosophique. L'*eidos* est, ainsi, ce qui peut se répéter à l'infini en demeurant toujours le même¹. Or chez Derrida, il est admis que « *si la vérité est la présence de l'eidos, elle doit toujours composer (...) avec la relation, la non-présence et donc avec la non-vérité* »².

De l'autre côté, Platon est aux yeux de Derrida, l'initiateur de cette opposition radicale s'établissant entre la forme expressive du discours jugée plus originaire et absolument signifiante³ et sa reproduction dite mimétique et dégradante au moyen de l'écriture. Selon Derrida, ce geste inaugural de Platon est à l'origine du logocentrisme contre lequel il s'élèvera, celui qui consiste à « *confiner l'écriture dans une fonction seconde et instrumentale : traductrice d'une parole originaire elle-même soustraite à l'interprétation* »⁴. Platon est, pour Derrida, celui avec qui commence cette représentation philosophique du rapport parole contre écriture sous la forme du passage de l'accessoire (écriture) à l'essentiel (parole), du superficiel au plus profond, etc. Mais au fond, Derrida, pour sa part, y verra là deux types d'écritures : l'une s'inscrivant dans l'âme comme parole d'origine, et l'autre, jetée au dehors et fonctionnant en rupture généalogique avec l'origine. La première répétant

¹ *DIS*, p. 153.

² *Ibid.*, p. 208.

³ *ED*, p. 293.

⁴ *GR*, p. 12.

convenablement l'*eidos* tandis que la seconde se contente de simuler les conditions d'un langage naturel.

Dans le premier texte qu'il consacre explicitement à Platon en 1968¹, Derrida remet en scène le contexte dans lequel Platon en vient à dénoncer et à rabaisser l'écriture, jugée superficielle et artificielle, au profit d'une parole naturelle et pleinement vivante qui exprime parfaitement la vérité qui se forme et repose à l'abri dans l'âme. Derrida montre que, c'est à partir de Platon, que s'établira cette hiérarchie verticale situant l'écriture dans une position ontologiquement inférieure à celle de la parole. Un rapport vertical qui épousera parfaitement la chronologie horizontale d'une parole logiquement première, parce que trouvant sa provenance dans la pensée, et l'écriture jugée secondaire, supplétive et inessentielle, ayant son origine dans le monde. Pour le dire avec les mots de Marc Goldschmit, c'est avec la philosophie de Platon, celle qui rend compte de la parole de Socrate, que l'écriture sera perçue comme « *une activité inférieure comparée à l'enseignement oral de l'essence des choses dans la philosophie* »².

Ici apparaît en arrière-fond de ce rapport hiérarchique et chronologique entre parole et écriture, l'opposition fondatrice de la métaphysique, celle de l'être comme idéalité et du non-être comme apparence sensible. Et c'est dans la mise en question de ce rapport contrasté entre parole et écriture, reposant lui-même sur la bipolarité de l'intelligible et du sensible, de la présence et de non-présence, que va s'illustrer la déconstruction derridienne du *logos* platonicien en exploitant à fond l'ambiguïté sémantique, l'inversion dialectique et symétrique, l'unité mixte du terme « *pharmakon* » exclusivement rapporté, par Platon, à l'écriture. L'originalité de Derrida, dans sa critique du *logos* platonicien, viendra de son aptitude à révéler, grâce au concept de *pharmakon*, le nœud qui fera passer l'un dans l'autre, la parole dans l'écriture, et ceci inversement. L'usage derridien du terme *pharmakon* intégrant et neutralisant son usage platonicien, fera rigoureusement obstacle à la conceptualité métaphysique procédant par distinctions et par oppositions. Le *pharmakon* va constituer chez Derrida l'élément devant rapporter l'un à l'autre, la parole et l'écriture, les renversant l'un dans l'autre³. Le fond du propos de Derrida consistera à démontrer que la philosophie de Platon, laquelle parle le langage de Socrate, ne tient que par la condition de sa littérature. Mais, d'où vient-il que Platon en vienne à départager philosophiquement l'oralité et l'écrit ?

¹ Cf. J. Derrida, « La pharmacie de Platon » in *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

² M. Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Pocket, 2003, p. 30.

³ *DIS*, p. 158.

En fait, Platon a cherché à montrer que le sage, à la manière de Socrate, n'éprouve pas le besoin d'écrire, il n'en voit pas l'intérêt. Le véritable discours reste celui portant sur les essences, celui qui s'écrit dans l'âme et qui porte sur le beau, le bien, le juste, etc. Pour Platon, c'est le seul qui soit digne de considération pour être fils légitime de son auteur¹. Quant à l'auteur du discours écrit, Platon le rangera dans la posture du sophiste qu'il considère comme un simulateur de la science, l'homme se mouvant dans la non-inquiétude de la vérité. Ainsi, au moment de poser les bases de son réquisitoire contre l'écriture, Platon partira d'une représentation mythologique dans laquelle est mise en scène la controverse opposant deux divinités de la mythologie égyptienne. L'une appelée Theuth, créatrice des lettres et des arts auquel on attribue le don d'invention de l'écriture. L'autre, Thamous, encore appelé Amon Râ dans la mythologie égyptienne, dieu-roi et gardien suprême des mœurs de la cité auquel Socrate se fait le porte-parole dans *Phèdre*. La légende égyptienne fait état de l'éloge rendu par Theuth en faveur des vertus de l'écriture, en même temps qu'elle prononce le jugement sévère du dieu Thamous à son égard. L'écriture inventée et présentée par Theuth, sera déconsidérée et rejetée par Thamous, lui, le gardien de la parole. Mais qu'en est-il au départ des vertus de l'écriture ?

Selon son inventeur, « *L'enseignement de l'écriture (...) accroîtra la science et la mémoire des Egyptiens* »². Autrement dit, l'adoption inédite de l'écriture devrait renforcer les capacités intrinsèques de l'homme dans la recherche et la sauvegarde du savoir. L'écriture devrait ainsi devenir l'outil de connaissance, et plus précisément l'outil de remémoration. Le génie Theuth dira de son invention : « *j'ai trouvé là le remède de l'oubli et de l'ignorance* »³. Ainsi attribuait-il à l'écriture une richesse thérapeutique : remède face à l'oubli et à l'ignorance, l'écriture devrait être un élément essentiel et incontournable dans l'œuvre d'élaboration et de préservation de la connaissance en suppléant la mémoire jugée défaillante, parce que soumise aux forces dissolvantes du temps et de l'oubli⁴. Avec elle, apparaîtrait la condition d'une conservation et d'une transmission pérennes du sens par-delà la présence actuelle d'un sujet. L'écriture deviendrait ainsi la bibliothèque parfaite, une forme de musée, la mémoire ou la trace qui résisterait au passage du temps et des hommes. Elle apporterait alors la possibilité pour le sens de survivre à la disparition de son auteur ou son locuteur.

¹ Platon, *Phèdre*, op. cit., 277d-278b.

² *Ibid.*, 274c-275b.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

C'est cette thèse du démon Theuth qui sera renforcée par Derrida, voyant là le moyen d'ébranler définitivement la présence à soi et l'assistance protectrice du sujet dans la parole. L'argument principal de Theuth vise à présenter l'écriture, selon qu'on emprunte les termes de Derrida, comme l'archive impérissable où devrait constamment se rendre disponible l'information utile à l'enseignement. L'écriture pourrait ainsi garder en vie ce que la mémoire vivante toujours fuyante laisserait échapper.

Par ailleurs, le propos qui suit émane du dieu-roi Thamous. C'est de lui que viendra la remise en question de l'écriture comme élément essentiel dans l'expression de la vérité. A partir du propos ci-dessous, on peut dès lors s'apercevoir que l'invention de l'écriture inquiète considérablement le roi. Il lui apparaît tout de suite comme un obstacle au travail et au développement du potentiel naturel du *logos* humain. Pour le dieu-roi, auquel s'associe intimement le jugement de Socrate, à défaut d'accroître le potentiel théorique de la mémoire, l'écriture en limiterait au contraire la portée, en la rendant paresseuse à toute recherche active du sens. Il en affirmera non seulement l'inutilité, mais surtout la menace et le méfait en ces termes :

C'est ainsi que toi, père de l'écriture, tu lui attribues bénévolement une efficacité contraire à celle dont elle est capable ; car elle produira l'oubli dans les âmes en leur faisant négliger la mémoire : confiants dans l'écriture, c'est du dehors, par des caractères étrangers, et non plus du dedans, du fond d'eux-mêmes, qu'ils chercheront à susciter leurs souvenirs ; tu as trouvé le moyen non pas de retenir, mais de renouveler le souvenir, et ce que tu vas procurer à tes disciple, c'est la présomption qu'ils ont la science, non la science elle-même¹.

L'inquiétude du roi, bien palpable dans ce propos, repose sur l'idée que l'invention de l'écriture ne se ferait pas au bénéfice du sens, mais plutôt annonce-t-elle la crise, voire la perte du sens. Selon Derrida, dans le rapport de la parole à l'écriture, c'est la nécessité chez Platon de préserver au dedans de soi, dans la présence à soi, l'intelligibilité originelle du sens qui est en jeu. Dès lors la polémique porterait finalement, chez Platon, sur la nécessité de garder auprès de soi, dans l'intimité de la présence à soi de la conscience, la pureté du langage que seule la

¹ *Ibid.*

parole en a la maîtrise, mais que pourrait menacer l'hypothèse d'une incarnation mondaine dans un support écrit.

Il faut ajouter qu'il s'agit chez Platon d'opposer l'écriture qui répète artificiellement sans véritablement savoir, et la parole qui est le dire d'un savoir authentique que l'on puise en soi-même par soi-même¹. Dans les propos ci-après, Socrate met en avant les motifs d'un rabais significatif du langage écrit en mettant en évidence son absence d'animation interne ainsi que son impuissance manifeste à réagir, à démontrer, à rendre raison de ses propres arguments. Au même titre que le tableau peint, l'écriture se voit ici reprocher par Platon son attitude silencieuse, et surtout son tautologisme quasi mécanique.

C'est que l'écriture, Phèdre, a un grave inconvénient, tout comme la peinture. Les produits de la peinture sont comme s'ils étaient vivants ; mais pose-leur une question, ils gardent gravement le silence. Il en est de même des discours écrits. On pourrait croire qu'ils parlent en personnes intelligentes, mais demande-leur de t'expliquer ce qu'ils disent, ils ne répondront qu'une chose, toujours la même. Une fois écrit, le discours roule partout et passe indifféremment dans les mains des connaisseurs et dans celles des profanes (...). S'il se voit méprisé ou injurié injustement, il a toujours besoin du secours de son père ; car il n'est pas capable de repousser une attaque et de se défendre lui-même².

Dans ce propos extrait de *Phèdre*, Platon ramène les faiblesses de l'écriture à celles attribuées dans *La République* à la peinture. Il pose métaphoriquement le problème inhérent à la vie ou à l'absence de vie du texte écrit, ainsi que sa capacité à exprimer un sens variable, comme le ferait la libre parole considérée quant à elle comme le prolongement de la présence à soi de la pensée. Selon lui, de même qu'un portrait peint sur un tableau semble animé tout en demeurant réellement inerte, de même l'écriture semble parfaitement dissimuler son irréductible dimension mécanique et tautologique en simulant les conditions d'un discours réel et volontairement maîtrisé. Le texte écrit veut apparaître comme la peinture parfaite de la parole en se donnant l'image d'un discours autonome dépositaire d'un sens dont il pourrait à lui seul assurer l'interprétation et la défense. Alors que pour Platon le texte écrit n'est en réalité qu'un simulacre muet, vulnérable à toute attaque et à toutes appropriations étrangères.

¹ *DIS*, p. 92.

² Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, 275b-e.

En revanche il est évident que Platon voit dans le langage, quelque chose qui fonctionne comme une entité organique, dotée d'une âme et d'une intelligence toute naturelle qui lui donne le pouvoir et la liberté de contrôler, en tout temps, le contenu de ses intentions. Mais dans le cas de l'écriture, livrée à toutes les d'interprétations possibles, cette dernière se voit accuser son incapacité à répondre par soi-même. Socrate rappelle d'ailleurs à son ami Phèdre qu'« *un discours doit être constitué comme un être vivant, avec un corps qui lui soit propre* »¹. De par son animation consciente, elle est le « *discours de celui qui sait, discours vivant et animé, dont le discours écrit n'est à proprement parler que l'image ?* »². C'est donc l'accent mis par Platon sur le rapport à la vie et à l'animation spirituelle qui permet au départ de départager parole et écriture. Comme le souligne Derrida, chez Platon, « le *logos* est un *zôon* »³, c'est-à-dire un vivant, devant lequel l'écriture fait office d'élément inerte et mort.

Derrida souligne donc le fait que Platon considère le *logos* comme un vivant qui a un père, lequel peut être tantôt le dieu égyptien Thamous, tantôt Socrate. Il est à l'image d'un fils reconnu de son père et vivant indéfectiblement proche de lui et fortifié par sa présence bienveillante ; tandis que l'écriture renvoie l'image d'un fils abandonné, orphelin, fragilisé par l'absence d'un tuteur. Les propos suivants de Derrida en sont parfaitement édifiants quant à ce fait :

À la différence de l'écriture, le *logos* vivant est vivant d'avoir un père vivant (alors que l'orphelin est à demi-mort), un père qui se tient présent, debout près de lui, derrière lui, en lui, le soutenant de sa rectitude, l'assistant en personne et en son nom propre⁴.

Derrida va remarquer que le procès fait par Platon, à l'égard de l'écriture, s'insère dans un procès plus vaste qui est celui de la sophistique. Ce procès est celui de la science et de la pseudo-science, de la parole de vérité et de son autre qui porte sur la vraisemblance. Car c'est toujours au nom de la vérité qu'a lieu, chez Platon, l'interminable procès de la sophistique. Considérée comme l'autre de la philosophie, l'art de la persuasion et de la vraisemblance des sophistes⁵, délimite par son exclusion le champ de la philosophie authentique. Pour Platon, l'écriture,

¹ *Ibid.*, 264b-d.

² *Ibid.*, 275e-276b.

³ *DIS*, p. 97.

⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁵ Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, 272c-273a.

tout comme la sophistique, est le signe d'un pseudo-savoir, le simulacre d'une science qui tend à rivaliser avec l'enseignement philosophique de la vérité. Autant dire comme Derrida, que l'institution de la philosophie n'a pu se faire qu'à travers le geste qui exclut les savoirs qui portent sur la vraisemblance. C'est cette exclusion qui fonde la philosophie en dévoilant le tracé de ses frontières autour de la vérité.

D'après Platon, seule la parole, la parole vive philosophique, la parole de Socrate, abriterait en elle la vérité ; ce qui rend ainsi superflue toute représentation extérieure au moyen d'un signe graphique. C'est désormais sous le signe de la vérité qu'il faudra lire l'opposition entre la parole porteuse de vérité et l'espace écrit de son imitation qui lui fait de l'ombre en la dégradant. Et c'est aussi à l'aune de ce rapport à la vérité qu'il faut cerner le rapport contrasté entre Derrida et Platon. Chez Platon, le choix philosophique de la parole n'obéit qu'au seul critère de la vérité. Le tort de l'écriture lui viendrait précisément de la distance mimétique qui la sépare et qui l'éloigne du vrai. D'où sa fonction ontologique d'intermédiaire, de substituant, de représentation extérieur et facultatif d'un sens déjà autosuffisant, assuré de lui-même dans la parole. Derrida, pour sa part, traduisant l'intention platonicienne, pense que l'écriture comme *mimesis* est toujours ordonnée à la vérité : « *sa norme, son ordre, sa loi, c'est la présence du présent. C'est au nom de la vérité, sa seule référence qu'elle est jugée, proscrite ou prescrite selon une alternance réglée* »¹. C'est dire que l'écriture n'est pas indifférente ni étrangère à la vérité, mais qu'elle lui est essentiellement subordonnée. L'une des valeurs essentielles de la vérité est la possibilité de sa répétition volontaire. Et c'est cette absence de volonté qui est déniée à l'écriture par Platon. L'opposition entre « bonne » et « mauvaise » répétition recouvre donc l'opposition entre la mémoire vive et la mémoire morte qu'est le discours écrit. La « bonne » répétition est, pour ainsi dire, la répétition de l'*eidos* ; celle qui *présente* immédiatement l'*eidos*. Alors que la « mauvaise » répétition c'est celle du signe, de l'écriture, où l'*eidos* ne se présente qu'indirectement ou faiblement.

Platon oppose donc à propos de la mémoire, la « bonne » répétition, celle par laquelle une mémoire vive se rend capable de répéter ce qu'elle a appris dans la mesure où ce qu'elle a appris lui est présent intérieurement, de la « mauvaise » répétition, par laquelle une mémoire morte ne sera capable de répétition qu'en ayant recours à des signes extérieurs. L'*eidos* est donc essentiellement répétitive que dans la mesure où elle est susceptible, dès l'origine, d'une multiplication infinie de soi-même sans aucune déperdition.

¹ *DIS*, p. 220.

Au cœur de la querelle opposant Derrida à Platon, avons-nous signalé précédemment, un concept jouera un rôle décisif : celui de *pharmakon*. Ce concept, comme la plupart des termes utilisés par Derrida est dit « *indécidable* ». Il se décline souvent sous deux significations dont l'une ne saurait, sans violence, faire autorité sur l'autre. Le terme « *pharmakon* » signifie, avons-nous dit, à la fois « poison » et « remède », co-originaires « drogue » et « médicament »¹ et, donc jamais l'un sans l'autre. Platon redoute le *pharmakon* parce qu'il ne le considère que sous l'angle du poison. De même qu'au moment de l'annonce de sa création, le demi-dieu Theuth ne présenta que le côté bénéfique où il apparaissait comme remède. Or son indécidabilité lui confère irréductiblement un double sens. Ce double sens auquel tient compte Derrida fait de lui le parfait instrument de la déconstruction. Ce qui le rend si particulier au regard de Derrida, c'est le fait qu'il se retourne toujours en son inversion. Tantôt il semble mauvais alors qu'il est bon ; tantôt il semble bon alors qu'il est mauvais².

Le concept de *pharmakon* sera astucieusement instrumentalisé par Derrida pour neutraliser l'absolue présence à soi du *logos*. C'est par l'ambiguïté de sa traduction, par son irréductible polysémie que s'inversera la négativité de l'écriture en sa positivité, son absence d'essence et de vérité s'échangera en une opération constitutive du sens philosophique³. Le situant au-delà des distinctions conceptuelles du bon et du mauvais, du bien et du mal, de l'intelligible et du sensible, du modèle et de l'image, car dès l'origine il est les deux à la fois, Derrida range le *pharmakon* au nombre des termes dont il mentionne souvent le caractère subversif, à savoir « trace », « supplément », « parasites », etc. Cela étant, il trouve en le *pharmakon* l'autre nom de la *différance* originaire. Sur cette base, le mot *pharmakon* laisse penser à un mouvement producteur de différences. Il tient en réserve la parole et l'écriture en tant qu'ils sont différents et soutient leur différend, c'est-à-dire le jeu conflictuel de leur opposition.

La notion de *pharmakon* qui renvoie à une non-substance par son absence d'essence, permet à Derrida de se situer en deçà du conflit entre parole et écriture chez Platon. Il faut dire que cette notion de *pharmakon* reste opératoire autant dans la métaphysique que dans la phénoménologie, où elle dissémine ses effets partout

¹ *Ibid.*, p. 87.

² Tel fut notamment, selon Derrida, l'exemple de la ciguë, ce poison, dont on se souvient qui conduisit Socrate à la mort. Derrida peut dire en effet : « *Inversement, la ciguë est donnée comme un poison nuisible et engourdissant pour le corps. Elle s'avère ensuite bienfaisante pour l'âme, qu'elle délivre du corps et éveille à la vérité de l'idée* ». *Ibid.*, p. 158.

³ M. Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Pocket, 2003, p. 31.

où tendrait à se poser ou à se découvrir la pureté, l'identité, la présence à soi d'un *logos* absolument originaire. Or la question de l'identité et de la présence à soi vivante du *logos* se pose, selon Derrida, avec acuité chez Descartes, lui qui ne cesse dans la seconde méditation de se définir que par la pensée, la pensée demeurant toujours la même, par delà les visées intentionnelles différentes, qu'elles soient fausses, confuses ou imaginaires. Dans l'argumentation qui va suivre nous verrons comment Derrida apporte une lecture de Descartes dans laquelle la présence à soi consciente du cogito ne va pas sans cohabiter avec la non-présence à soi de la folie.

B/ La critique derridienne du cogito cartésien : entre raison et folie (Derrida Descartes et Foucault)

Il y a manifestement quelque chose chez Descartes (1596-1650) qui laisserait encore penser à Platon, si ce n'est dans la lettre mais dans l'esprit. De même que Platon à son époque, Descartes apparaît indiscutablement à Derrida comme le pilier central du logocentrisme moderne, à cause de sa croyance en l'intelligibilité absolue d'un sens fondée dans la présence à soi d'un sujet vivant.

Notons que si le rapport contrasté entre le *logos* qui est parole et le *pharmakon* qui est écriture, aura permis de comprendre la critique que Derrida adresse au phonocentrisme de Platon, c'est sur un tout autre plan qu'il faudra situer la critique derridienne du logocentrisme chez Descartes. Plus exactement, c'est en posant le regard sur la découverte fondamentale de Descartes, celle du *cogito* comme esprit vivant revendiquant pleinement la conscience de soi, que Derrida entendra déconstruire la plus grande figure du logocentrisme moderne.

Mais pour parvenir à cette déconstruction, nous allons montrer comment Derrida prendra appui sur une lecture critique de Descartes faite par Michel Foucault (1926-1984). En clair, c'est par la médiation d'un débat avec Foucault que Derrida trouvera l'occasion d'esquisser sa lecture critique du *cogito* cartésien¹. Précisons à cet effet que la polémique avec Foucault portera sur le rapport, introduit par Descartes, entre le *logos* entendu comme affirmation positive d'une raison toujours consciente d'elle-même et la folie comprise comme affirmation négative de celle-ci. Disons que tout l'enjeu de la polémique entre Derrida et Foucault réside dans une décision cartésienne, celle de vouloir tenir à distance la

¹ Ce fut lors d'une conférence prononcée par Derrida le 04 mars 1963 au Collège philosophique, avec pour titre « Cogito et histoire de la folie », publiée dans *ED*, p. 51-97.

raison et la folie. Autrement dit, la raison comme impossibilité de la folie, et la folie comme impossibilité de la raison.

C'est donc en lisant Foucault, lui-même lisant Descartes, que Derrida viendra à déconstruire l'évidence métaphysique du *cogito* moderne. Il s'agit alors pour nous, dans ce qui suit, de mettre en évidence sur fond de tension, deux lectures critiques de Descartes, celle de Foucault et celle de Derrida. Commençons alors a) par la critique adressée au *cogito* cartésien par Foucault, avant b) d'en apporter la contestation derridienne à la fois de Foucault et de Descartes.

a) Raison et folie : Foucault critique de Descartes

Comment Descartes introduit-il le contraste entre raison et folie ? Et comment Foucault rend-t-il problématique la pleine conscience de soi de la raison cartésienne à partir de l'altérité de la folie ? Entre raison et folie, y aurait-il exclusion radicale de l'une par l'autre ou plutôt influence réciproque ?

Rappelons au départ que chez Descartes, il est toujours question, comme cela fût déjà le cas chez Platon, de s'exercer à élever la connaissance au-delà des opinions courantes, par l'épreuve d'une science qui se nourrit de certitude et de vérité¹. Descartes porte avec lui ce projet, celui visant à aller toujours plus loin dans la connaissance, en voyant dans la certitude et l'évidence d'un *logos* originaire, le lieu où s'édifie et s'unifie la science. Même si la démarche contemplative, fortement décisive chez Platon, cède le pas à l'itinéraire méthodique du doute chez Descartes, il n'en demeure pas moins que l'exigence de s'en remettre aux seules évidences issues du jugement de la pensée au détriment de la simple vraisemblance des évidences sensibles et imaginaires, déjà présente chez le premier, continue de faire autorité chez la second. Autant dire qu'on voit réapparaître, chez Descartes, cette différence que Derrida posait au fondement de la métaphysique de Platon, celle entre le mode de présence à soi des objets intelligibles et celui jugé douteux des objets sensibles², différence entre ce qui est de l'ordre de la pensée et ce qui relève du monde extérieur. Mais comment en vient-on à la critique de Descartes par Foucault ?

C'est le propos suivant de Descartes qui suscita la critique de Foucault. En effet, Descartes déclare dans sa première méditation métaphysique :

¹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 119.

² *Ibid.*, p. 133.

Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples¹.

Pour Foucault, tel qu'il l'exprime au chapitre II de son ouvrage de 1972², c'est dans ce propos de Descartes que s'opère l'« étrange coup de force »³ qui permettra de départager la raison et la folie. Reprenant à son compte ce propos de Descartes, dans le but de le commenter et de le critiquer, Foucault déclare :

Dans le cheminement du doute, Descartes rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur. Cette possibilité d'être fou, ne risque-t-elle pas de la déposséder de son propre corps, comme le monde du dehors peut s'esquiver dans l'erreur, ou la conscience s'endormir dans le rêve ?⁴

Avant d'ajouter dans le même ordre d'idée :

Dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, rêve et erreur de l'autre. Leur situation est différente par rapport à la vérité et à celui qui la cherche ; songes ou illusions sont surmontés dans la structure même de la vérité ; mais la folie est exclue par le sujet qui doute⁵.

Comment alors comprendre le propos de Descartes ? Puis, comment comprendre la récupération qu'en fait Foucault ?

Notons que le propos de la *méditation première* de Descartes prend place dans un contexte bien précis, contexte dans lequel il n'est pas, à proprement parler, question de traiter du phénomène de la folie. Mais Foucault, profitant d'une anecdote spontanément émise par Descartes dans le cours de sa méditation, verra

¹ *Ibid.*, p. 59.

² Cf. M. Foucault, « Le grand renfermement » in *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 67-109.

³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 67.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 68-69.

là l'occasion de mettre en place les conditions d'un véritable débat à la fois philosophique, historique et psychopathologique, autour du statut de la folie et du sort réservé aux fous dans la société. Mais avant de donner un contenu à la critique de Foucault, il faudrait d'abord resituer le texte de Descartes dans son contexte d'énonciation.

En fait, le texte de Descartes prend place dans un contexte où celui-ci décide de commencer sa philosophie métaphysique par le doute. Comme on peut le lire chez Jean-Marie Beyssade : « *la métaphysique est d'abord une manière de douter (...). Ou plutôt, c'est la pratique systématique du doute comme instrument pour détecter l'indubitable* »¹. Et l'enseignement de la première méditation de Descartes consiste à identifier, parmi les choses dont nous faisons l'expérience, celles que l'on peut aisément révoquer en doute. Ce qui revient, dans la démarche, à faire coïncider l'expérience du doute avec la recherche de la vérité dans un fondement autre que celui de la sensibilité ; sensibilité grâce laquelle nous devons pourtant la majorité de nos connaissances. Voulant ainsi établir les conditions de la science indubitable, Descartes commencera par exprimer sa méfiance à l'égard de l'expérience sensible qui, avec l'expérience imaginaire, apportent une connaissance pour la plupart du temps, jugée trompeuse au même titre que les phénomènes vécus en rêve.

Mais à travers son propos, Descartes veut toutefois préciser qu'en matière de connaissances issues des sens, il en existe celles qui rendent le doute complètement incohérent, inopérant, voire impossible. Selon Descartes, et Foucault l'avait parfaitement relevé, même si la connaissance par les sens peut s'avérer trompeuse à plusieurs instants, cela ne l'empêche pas néanmoins de laisser subsister un résidu de vérité. La question est alors de savoir : en quoi consiste cette vérité subsistant de manière inébranlable par-delà la connaissance par les sens ?

Il faut dire que pour Descartes, aussi trompeurs que soient les sens, ou encore, aussi illusoire que soit le rêve, ils ne peuvent nous abuser quant à la certitude indubitable de notre propre présence. En réalité, si l'erreur et le rêve peuvent affecter notre jugement sur un objet ou sur un état de chose, ils ne peuvent cependant pas affecter la vérité du sujet, autrement dit l'expérience actuelle qu'il a de lui-même comme sujet de la connaissance ou du rêve. Pour Descartes, si toute expérience sensible peut prêter au doute, il reste cependant inconcevable pour un sujet de douter de sa propre individualité, même si il en fait l'expérience de manière sensible : « *Et comment est-ce que je pourrais nier, dira Descartes, que ces mains et*

¹ J.-M. Beyssade, *Etudes sur Descartes*, Paris, Seuil, 2001, p. 49.

ce corps soient à moi ? ». Ou encore, « douter par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains ? »¹.

Peut-on raisonnablement douter de l'expérience faite au présent de son propre corps², des membres qui le composent, de sa position actuelle dans l'espace et dans le temps ? La réponse de Descartes consiste à dire que seuls des « fous » peuvent nourrir de doutes devant de telles évidences, bien que sensibles. Autrement dit, seul un comportement non rationnel, une absence de raison, donc un état de folie, peut conduire à ignorer des évidences aussi certaines. On retrouve ici l'idée forte de la métaphysique cartésienne, comme quoi la certitude de soi du sujet est la forme première de l'évidence que l'on ne saurait éluder par le doute.

Mais fondamentalement, ce qu'il faut retenir de ce propos de Descartes, c'est le fait que cette vérité du sujet qui résiste au doute, est avant tout la vérité d'une pensée certaine d'elle-même dans l'unité de ses actes. C'est avec Descartes que vient l'idée, selon laquelle, seule une pensée assurée de se posséder elle-même dans chacun de ses actes, détermine l'identité de l'homme. Dans la *méditation seconde*, Descartes se livre à un jeu de questions-réponses pour définir l'identité du sujet : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine, etc. »³. Ou encore, dira Descartes, toujours dans le registre de la définition du sujet : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison »⁴. Alors apparaît-il que pour Descartes, l'homme ne peut se définir que par la raison : une raison qui se sait existante dans la coessentialité du « je pense » et du « je suis ». Ainsi dit-il : « je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détaché de moi »⁵.

Autrement dit, même si le contenu de la pensée peut s'avérer douteux sous l'action par exemple d'un esprit supérieur et astucieux (le malin génie), il reste cependant inaliénable la seule vérité du *penser* qui caractérise l'essence du sujet. Descartes définissant ainsi le sujet, c'est-à-dire en termes de « je pense, je suis », il est exclu que cette conscience de soi en vienne à disparaître, sans qu'elle n'entraîne avec elle, la disparition entière du sujet vivant. C'est pourquoi Descartes peut

¹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 59.

²² Dans sa *méditation sixième*, Descartes tend à faire apparaître le sujet sous sa forme composée, en une union de l'esprit et du corps révélée par l'expérience de la douleur, de la soif ou de la faim.

³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵ *Ibid.*

encore dire : « *Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister* »¹. Cette définition de l'homme et de la vérité par la pensée assurée de se posséder elle-même dans le présent de sa présence à soi, ne va pas sans rapport avec la démarcation que Descartes établit entre raison et folie. Car pour Foucault, commentant le texte de Descartes, c'est la permanence d'une vérité, celle du sujet présent à lui-même, qui préserve de l'erreur et du rêve. En d'autres termes, si la vérité de la pensée, retrouvée par l'effort du doute, sert de fondement à la possibilité de l'erreur et du rêve, ce n'est pas le cas de la folie, que selon lui, Descartes considère comme l'impossibilité même de la pensée.

Selon Foucault, la vérité de la pensée cartésienne s'exprime dans l'impossibilité pour le sujet d'être « fou » au moment même où il pense. Ainsi dit-il à propos de Descartes : « *On ne peut (...) supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée* »². Pour Foucault, Descartes verrait dans la folie le contraire, voire la négation même de la raison. Selon lui, l'erreur des sens et l'illusion du rêve ont leur possibilité dans le rapport à l'objet, c'est-à-dire dans le jugement, mais la folie quant à elle tient son impossibilité, non dans l'objet de pensée, mais plutôt dans le sujet qui pense. Autrement dit, « *ce n'est pas parce que telle chose, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fausse ; mais parce que moi qui pense, je ne peux pas être fou* »³. D'après Foucault, le geste cartésien du doute par lequel se découvre la vérité inaliénable de la pensée, traçant la frontière entre le *logos* et la folie, va non seulement contredire la pensée philosophique du siècle précédant, mais sera aussi à l'origine d'une nouvelle approche sociologique et thérapeutique de la folie.

Sur un plan strictement historique et philosophique, Foucault pense que la question du rapport entre raison et folie préoccupait déjà les penseurs du Moyen-âge. Foucault se réfère à cet effet à Montaigne (1533-1592). Ainsi s'exprime-t-il : « *Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé : quelque chose qui*

¹ *Ibid.* Mais nous devons toujours rappeler que la conscience de soi du *cogito* n'acquiert sa certitude définitive, ainsi que celles des idées « claires et distinctes » en elle, que par la médiation de Dieu qui en assure, dans la *méditation troisième*, la garantie. C'est dire que lorsque le doute devient hyperbolique au point de plonger les certitudes géométriques dans l'inconsistance, le purement subjectif, le *cogito*, vient s'abriter tout en s'aliénant par la même occasion, en Dieu.

² M. Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 68.

³ *Ibid.*

concerne l'avènement d'une ratio »¹. Selon lui, au temps de Montaigne, c'est-à-dire au temps de la Renaissance, la folie était comprise comme cette « Non-Raison » toujours capable de compromettre les rapports de la subjectivité et de la vérité. Selon Foucault, pour les penseurs du XVI^e siècle, le lien entre raison et folie était si étroit que rien ne garantissait la raison d'être totalement à l'abri de la folie ; autrement dit, rien n'assurait « *que toute pensée n'était pas hantée de déraison* »². Un lien entre raison et folie que Descartes va définitivement rompre à partir de l'action déterminante du doute méthodique et sa vocation à rechercher la vérité. C'est ainsi que Foucault traduisait cette rupture cartésienne :

Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVII^e siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité : ce domaine qui, pour la pensée classique, est la raison elle-même³.

Autrement dit, avec l'avènement de Descartes, déclare Foucault :

Désormais la folie est exilée. Si *l'homme* peut toujours être fou, la *pensée*, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensé⁴.

Par conséquent, avec Descartes :

Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison⁵.

La lecture que fait Foucault de Descartes laisse visiblement apparaître un rapport de refoulement de la folie par l'expérience consciente du *cogito*. Pour Foucault, Descartes incarnerait ce refoulement rationaliste moderne qui verrait dans la folie l'expression du malheur d'une subjectivité habitée par l'extravagance et le lieu dangereux de l'aliénation mentale. Un rationalisme excessif qui, selon

¹ *Ibid.*, p. 70.

² *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Foucault, conduira dans l'époque moderne au phénomène inédit de l'enfermement psychiatrique des fous, dès 1656 dans les hôpitaux de la ville de Paris.

En effet, pour Foucault, la naissance du *cogito* cartésien par exclusion abusive de la folie, après avoir donné à la philosophie et à l'histoire modernes des trajectoires inédites, elle sera aussi à l'origine de la création d'une « institution » dont nous gardons jusqu'aujourd'hui l'héritage, à savoir d'après l'expression de Gladys Swain¹, « l'institution asilaire », ou l'« asile psychiatrique », ou encore d'après les propos de Foucault, les « maisons d'internement ». Selon Foucault, ces « maisons d'internement », qui deviendront des véritables lieux d'isolement, de renfermement, de privation de liberté des fous, sont une création institutionnelle propre au siècle de Descartes, qui a cru devoir voir en ces lieux, la « patrie » qui leur est propre. Aussi dit-il : « *Depuis le milieu du XVIIe siècle, la folie a été liée à cette terre de l'internement, et au geste qui la lui désignait comme son lieu naturel* »².

Il faut enfin préciser que pour Foucault, le « coup de force » moderne qui aboutit à la création de l'asile psychiatrique, instaure un rapport à la folie qui est de l'ordre du thérapeutique. Foucault était conscient que l'internement des fous avait permis non seulement de réduire la subjectivité folle au silence et au non-sens, mais surtout de mettre en place les conditions d'un savoir psychiatrique objectif ; autrement dit, les conditions d'une connaissance positive de la folie. L'internement psychiatrique devrait devenir cet espace fournissant d'un coup le matériau et le cadre d'une observation directe de la folie. Cela dit, selon Foucault, en réalité, seul l'enfermement de la folie pouvait paradoxalement permettre de libérer un savoir scientifique de la folie. Et comme a su le dire Marcel Gauchet commentant Foucault, le monopole de la raison sur la folie...

...s'installe sur fond d'une déraison préalablement réduite au silence. La folie exclue, donc, dans et par le geste même qui la donne apparemment à connaître. Immense programme : retrouver la vérité primordiale de la parole

¹ Gladys Swain est morte en 1993. Médecin psychiatre française, elle est connue pour l'ensemble de ses textes sur l'histoire de la psychiatrie, de 1977 à 1987, et pour avoir discuté la position de Foucault sur l'origine de la psychiatrie et le traitement de la folie à l'époque moderne. Parmi ses ouvrages dont pour certains, elle a longtemps collaboré avec Marcel Gauchet, on peut noter, *Le sujet de la folie. La naissance de la psychiatrie*, Toulouse, Les éditions Edouard Privat, 1977 ; *Dialogue avec l'insensé. Essais d'histoire de la psychiatrie*, Préface de M. Gauchet, Paris, Gallimard, 1994 ; *La pratique de l'esprit humain : l'institution asilaire et la révolution démocratique* (avec M. Gauchet), Paris, Gallimard, 1980.

² M. Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 71.

folle, enfuie sous ce discours clinique étriqué et ossifié dont se trouve dévoilé la complicité avec la structure carcérale où il a son théâtre¹.

A entendre Foucault, *le grand renfermement* mêle dans une confusion inextricable, non seulement l'univers hospitalier ou médical, avec la croyance en la curabilité de la folie, et ce, grâce à la pénétration possible de sa psychologie aliénante par le savoir psychiatrique, mais aussi l'univers carcéral ou correctionnel, qui n'autorise la manifestation libre de la folie que dans les enceintes où elle est isolée. Ce dernier cas laisse apparaître un paradoxe frappant : la libération de la folie et la clôture corrélative de celle-ci dans le lieu où elle peut être parfaitement neutralisée. Foucault avait compris qu'avec l'internement de la folie, deux conséquences majeures apparaissaient. Dans un premier temps, une nouvelle science était sur le point de voir le jour, la « psychiatrie » comme médecine de la folie. Dans un second temps, nous dit Foucault, c'est la « liberté » autrefois inaliénable de la folie qui se trouvait brutalement confisquée. Selon lui, avec Descartes vient le moment où la raison « *règne à l'état pur dans un triomphe qui lui est ménagé d'avance sur une déraison déchaînée* »². Par lui, dit-il, « la folie est arrachée à cette liberté » qui l'habitait dans le « ciel de la Renaissance » où « il n'y a pas si longtemps encore, elle se débattait en plein jour »³. Foucault pense alors qu'en opposant la raison à la folie, le doute cartésien va produire des effets qui vont au-delà de sa seule époque, avec des conséquences inattendues.

Foucault ajoute que l'exclusion de la folie et la construction des maisons d'internement qui va suivre, vont finir par déterminer un nouvel ordre social. A son insu, Descartes sera, malgré lui, à l'origine d'un nouveau regard porté sur la société et ses maux. La folie sera désormais comprise comme faisant partie des maux de la société. Ainsi que déclare Foucault, « *La pratique de l'internement désigne une nouvelle réaction à la misère (...)* »⁴ et, en même temps, inaugure un tout autre rapport à l'homme dans la société. Désormais, la folie sera assimilée à la pauvreté, à la misère, au chômage, etc. Elle fera dorénavant corps avec les nuisances de la société, et on attribuera ainsi au fou le visage de l'incapacité à s'intégrer dans un groupe et, l'internement trouvera alors toute sa justification en prenant la forme d'une solution curative. Foucault peut alors dire qu'avec l'avènement de Descartes,

¹ M. Gauchet, « A la recherche d'une autre histoire de la folie » in G. Swain, *dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1994, p. XIV.

² M. Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 109.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 80.

l'homme absorbé par la folie prendra « une figure que le Moyen-âge n'aurait pas reconnue »¹.

Cependant, pour Foucault, l'enfermement de la folie ne va pas sans désigner la suspension d'un moment réel de la vie en société ; la folie comme partie intégrante de la totalité de la vie se voit tenue à l'écart et tenue au silence. C'est pourquoi Foucault pense en définitive que la découverte du *cogito* cartésien tendrait à désigner l'avènement historique et philosophique d'un moment où l'ordre n'affronte plus le désordre, un moment où « *la raison ne tente plus de se frayer d'elle-même son chemin parmi tout ce qui peut l'esquiver, ou tente de la refuser* »². Mais qu'en est-il, par-delà Foucault, de la critique derridienne de ce partage cartésien de la raison et de la folie ?

b) Raison et folie : Derrida critique de Foucault et de Descartes

Au regard de ce qui précède, on a pu s'apercevoir que pour Foucault, c'est Descartes qui a fait mourir la folie comme pensée. Conséquence : le *cogito* pouvait enfin triompher comme l'unique région pensante. Foucault voyait sur un plan strictement philosophique, qu'à l'exclusion de la subjectivité dite « insensée » du fou, répondait le premier instant d'affirmation d'un Moi « sensé » et bien-pensant, aux idées claires et distinctes. Cela dit, à l'accusation de non-sens et d'incohérence, attachée au discours de la folie, s'élèverait, comme son opposé, un discours philosophique nettement rationnel de part en part. À la personnalité trouble et inquiétante du fou, Descartes substituerait désormais la figure rassurante et responsable du *cogito*. Ce qui signifie que la conscience cartésienne, bien assurée en elle-même et en Dieu³ de sa présence et de sa certitude, n'a pu se constituer qu'à la suite de ce que Foucault comprend comme un « coup de force » : celui d'une violence qui expulse la folie du domaine du sens et de l'histoire universelle de la raison.

D'après Derrida, c'est en réaction devant une telle violence que Foucault aurait voulu, à son tour, écrire une histoire de la folie, une histoire du sens de la folie. Selon Derrida, la violence contre laquelle Foucault s'insurge, c'est celle...

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 109.

³ On sait que dans la troisième méditation, le *cogito* sort de sa solitude en s'ouvrant à Dieu. C'est Dieu seul qui garantira la véracité de ses représentations. C'est Dieu, l'autre nom de l'absolu de la raison, qui protège contre la folie, il est dira Derrida, le « *garde-fou suprême contre la folie* ». *Ibid.*

...où la folie, l'extravagance, la démence, l'insanité semble (...) exclues, ostracisées hors du cercle de la dignité philosophique, privées du droit de cité philosophique, du droit à la considération philosophique, révoquées aussitôt que convoquées par Descartes devant le tribunal, devant la dernière instance d'un cogito qui, par essence, ne saurait être fou¹.

Reprochant à Descartes d'avoir rendue silencieuse la folie, Foucault voudrait, selon Derrida, redonner la parole au fou, faire parler un *logos* insensé, extirper une rationalité de la folie, en faisant du fou un sujet parlant et pourvoyeur d'un certain sens.

C'est ainsi qu'au prétexte de défendre la figure du *cogito*, rigoureusement attaquée par Foucault à partir de l'altérité ignorée de la folie, on verra que Derrida viendra finalement, non seulement à contester Foucault, mais surtout et paradoxalement, à contester l'image que se renvoie à lui-même le sujet cartésien, celle d'un être dont la certitude d'être pleinement conscient et raisonnable ne souffrirait d'aucune équivoque. On pourra alors constater, que c'est par un double mouvement que Derrida, jouant Descartes contre Foucault et, ainsi inversement, introduira la *différence* dans l'identité à soi du sujet cartésien, lequel finira par apparaître sous un visage autre que celui de la pleine conscience de soi conquis par l'effort du doute. Tout l'enjeu de la discussion qu'entretiendra Derrida autour du *cogito* cartésien, consistera à se demander : en quel sens la pensée consciente d'elle-même ne peut avoir lieu que sous la menace toujours imminente de la folie ?

Pour Derrida, en effet, si le *cogito* échappe à la folie, ce ne serait pas, comme le pense Foucault, parce que le sujet qui pense n'est pas fou, mais plus exactement parce que la certitude de soi du *cogito* « vaut même si je suis fou »². Autrement dit : « *Même si la totalité du monde n'existe pas, même si le non-sens a envahi la totalité du monde, y compris le contenu de ma pensée* »³, le *cogito* en lequel la pensée est présente à elle-même, sans distance, l'être purement subjectif, le subjectif en tant qu'il est sans rapport à autre chose que soi, demeure. C'est cet entrelacement de la certitude de soi du *cogito* et de la folie toujours menaçante que Derrida tend à expliciter contre Foucault, sans toutefois devenir cartésien à part entière.

Mais finalement, d'où vient-il que Derrida associe le *cogito* à la folie, la raison à la déraison, les deux au sein d'une co-appartenance originaire ? Ce qui revient à se demander autrement : comment Derrida pense-t-il la figure du sujet cartésien à

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *ED*, p. 86.

³ *Ibid.*, p. 87.

l'aune de la *différence* ou du *différend* entre raison et folie ? Comment le sujet apparaît-il sous la forme brisée de la raison et de la folie ?

Le propos de Derrida, cité ci-après, pose Descartes au centre d'une nouvelle détermination de l'être et de la présence qui n'est plus celle de Platon ou d'Aristote. Avec Descartes, selon Derrida, on quitte toute détermination de l'être et de la présence à partir du langage, et il n'est pas non plus question, en outre, de viser la vérité de l'être à la manière d'un être en soi, tel l'*eidos* platonicien ou l'*Ousia* aristotélicien. C'est désormais du seul fait de la représentation, celle que le sujet a de lui-même et de ses propres *cogitationes*, que se détermine l'identité de l'être comme présence. Pour Derrida en effet :

Entre l'ouverture et l'accomplissement philosophique du phonologisme (ou logocentrisme), le motif de la présence s'est articulé d'une manière décisive. Il a subi une modification intérieure dont l'index le plus voyant serait le moment de la certitude dans le *cogito* cartésien. L'identité de la présence offerte à la maîtrise de la répétition s'était au paravent constituée sous la forme « objective » de l'idéalité de l'*eidos* ou de la substantialité de l'*ousia* (...). Cette objectivité prend désormais la forme de la *représentation*, de l'*idée* comme modification d'une substance présente à soi, consciente et certaine de soi dans l'instant de son rapport à soi (...). L'idéalité et la substantialité se rapportent à elles-mêmes, dans l'élément de la *res cogitans*, par un mouvement de pure auto-affection¹.

Derrida voit indéniablement en Descartes l'initiateur d'un tournant dans la tradition logocentrique. De ce tournant, il ressort que l'autoposition de la conscience de soi reste la première vérité universellement partagée. A travers le sujet cartésien, sujet substantiel et non empirique, certain d'exister par cette seule conscience qu'il a de lui-même, c'est une nouvelle dimension de l'être et de la présence qui vient au jour. Selon les termes de Derrida, le mouvement d'auto-affection pure est le moyen par lequel se révèle cette présence comme pure conscience de soi. Pour P. Ricœur, Descartes est le fondateur de ce qu'il appelle « la philosophie réflexive »², suggérant que la pensée ne se sait présente à elle-même que par l'immédiateté de l'acte réflexif orienté sur soi. Autrement dit, c'est en (se) réfléchissant ainsi dans le présent de l'auto-affection pure que le *logos* découvre la certitude d'être soi et la spécificité de cet être soi.

¹ GR, p. 146.

² P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 50.

Chez Descartes, l'auto-affection est le signe d'une pure présence à soi et la pleine conscience en est la spécificité de cet être soi du sujet. La formule consacrée du « *Je pense, (donc) je suis* », devant laquelle le doute radical rencontre sa limite, est pour Descartes la forme fondamentale de la vérité philosophique¹. Et comme le souligne J.-M. Beyssade, devant le « *Je pense, je suis* », le doute devenu excessif dans son exercice, se retourne contre lui-même en permettant ainsi au Moi sans cesse conscient du philosophe, de s'apparaître à lui-même directement, en devenant par la même occasion l'instrument de mesure de toute certitude².

Par ailleurs, c'est Descartes qui donnera à l'objectivité la forme de la représentation en ramenant toute existence à la pensée, c'est-à-dire à l'idée, à l'intuition immédiate, à l'évidente dans l'esprit. Ainsi, avec Descartes, la représentation devenait le rapport à l'aune duquel se mesure la répétition à l'identique de l'idée, et donc du sens. L'examen du *morceau de cire* dans la seconde méditation montrera, par exemple, qu'on ne saurait trouver dans la chose sensible pendant que nous la sentons, et pendant qu'elle se métamorphose, quelque chose qui soit l'équivalent de ce que nous concevons en pensée³. Ainsi après Platon et avant Husserl, Descartes représente, parmi les opposants à la tradition empiriste, celui qui fait revivre avec force la notion de vérité pensée en termes d'immédiateté et d'évidence. La vérité serait ainsi ce qui se présente dans sa nudité après que soit écarté, par le doute, tout ce qui relève du probable, de l'illusoire et des opinions familières, s'imposant d'elle-même par sa clarté et sa simplicité, comme le sont les évidences géométriques. Chez Descartes, c'est la pensée qui reste le principe, c'est-à-dire, la pensée qui prend son départ à partir d'elle-même.

Il est vrai qu'une certaine admiration pour la conceptualité cartésienne est palpable chez Derrida. Ce qui rend d'ailleurs la déconstruction moins frontale. Mais la position substantielle, comprise en termes de conscience de soi et d'auto-affection pure qui est celle du *cogito*, sonne véritablement chez Derrida comme un véritable réquisit en faveur du logocentrisme et de la « métaphysique de la présence ». Le *cogito* cartésien s'aligne de lui-même au rang des nombreux signifiants que la critique derridienne entend s'attaquer depuis la posture de leur

¹ Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 66. « *Mais aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais.* »

² J.-M. Beyssade, *Etudes sur Descartes*, Paris, Seuil, 2001, p. 49.

³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 87.

identité. Car il faut dire, comme le fait J.-L. Nancy, que Derrida ne peut penser le *cogito* autrement que sous la forme d'un « nécessaire croisement de l'identité et de la différence (l'identité de sa différence) »¹. Cela dit, puisque la pensée de Descartes tend à présenter un *cogito* délimitant et définissant sa nature propre comme présence consciente hors de toute altérité (« *Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison*² » ; « *Je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et ignorer* »³), Derrida voit par contre dans cette position consciente, l'autonomie fictive d'un sujet. Car selon lui, « le rapport à soi ne peut être (...) que de différence, c'est-à-dire d'altérité ou de trace »⁴.

Il faut alors dire que Derrida n'utilise jamais les concepts de « raison », de « *cogito* », de « sujet », « d'entendement » ou encore de « conscience », que pour les problématiser au plus profond de leur clôture logocentrique. C'est-à-dire depuis leur « brisure » interne, là où se produit originairement la dissension entre sens et non-sens, raison et déraison, présence et non-présence, conscience et inconscient. Mais dans le cas de la raison cartésienne, c'est en partant de l'altérité de la folie que Derrida entend la problématiser. Comment Derrida vient-il à problématiser le rapport entre raison et folie chez Descartes ?

C'est la polémique avec M. Foucault qui va permettre à Derrida de questionner le *cogito* cartésien à partir de la dualité établie entre raison et folie. Dans l'argumentation qu'il donne dans « Cogito et histoire de la folie », Derrida refuse, contrairement à Foucault, de voir dans le *cogito* une présence à soi renonçant et repoussant la folie comme son autre. En fait, la lecture cartésienne de Foucault laissait apparaître que le *cogito* ne saurait être « fou », tant qu'en lui, se découvrent des « idées claires et distinctes ». Mais pour Derrida, il en est tout autrement. Il s'agit pour lui de faire apparaître la raison cartésienne sous son rapport différentiel à l'être déraisonnable de la folie qui le hante. Chez Derrida, tout est fait pour que la folie ne soit plus l'autre de la raison, mais plutôt ce qui crée le différend en elle.

Pour Derrida, Foucault semble renverser l'opposition établie par Descartes entre la raison et la folie. Mais dans son renversement de perspective, Michel Foucault, à l'évidence, n'avait pas conscience de l'échec : car cela reviendrait à protester contre la raison, à jeter un fossé infranchissable entre la raison et la folie ;

¹ J.-L. Nancy, « Ipso facto cogitans et demens » in *Derrida pour les temps avenir*, R. Major (dir.), Paris, Stock, 2007, p. 122.

² R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 77.

³ *Ibid.*, p. 79.

⁴ J. Derrida, *Points de suspension, Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 275.

et finalement, à son insu, faire de la folie une autre raison dont la modernité rationaliste aurait stratégiquement ignoré le langage. Or, en voulant penser la folie hors de l'histoire et des catégories de la raison, Foucault semble, selon Derrida, laisser échapper l'idée qu'on ne peut protester contre la raison qu'en demeurant en elle : « *ne pouvant opérer qu'à l'intérieur de la raison dès qu'elle se profère, la révolution contre la raison a donc toujours l'étendue limitée de ce qu'on appelle (...) une agitation* »¹. Et Derrida de rappeler à Foucault qu'« *on ne peut sans doute pas écrire une histoire, voire une archéologie contre la raison, car, malgré des apparences, le concept d'histoire a toujours été un concept rationnel* »². En fait, Derrida estime qu'une histoire de la folie, prise en elle-même et uniquement pour elle-même, est impossible. Par contre, une histoire qui intégrerait la folie dans l'histoire de la raison, celle-là est possible. C'est même ainsi que doit s'appréhender, selon Derrida, l'histoire de la rationalité occidentale : celle d'une raison en proie à ses moments d'errements et d'égarements ; une raison constamment au prise à ses crises de folie. Ce qui peut se dire ainsi autrement : l'histoire de la raison, d'après Derrida, est celle de son arrachement perpétuelle à la démence, toujours imminente, par la quête permanente et différée de soi et du sens ; c'est l'histoire d'une raison qui échappe à sa folie, la folie qui lui est constitutive, par ses instants de lucidité, de cohérence et de maîtrise du sens.

Contrairement à Foucault qui répète en le renversant, le dualisme cartésien d'une raison radicalement opposée et séparée de la folie, Derrida détruit le dualisme cartésien et foucauldien en pensant une raison entrelacée avec ses propres pulsions irrationnels. Il ressort que pour Derrida, dans l'objection qu'il fait à Foucault, et ainsi qu'il le fera aussi à Descartes, le sujet de la dite raison ne pouvait pas se déterminer, s'identifier ni se présenter, sans que sa subjectivité ne soit *ipso facto* assignable aussi bien sous la folie que sous la raison. Il tend à développer une argumentation reposant sur l'idée que le *cogito* et la folie se font signe originairement. Son travail ainsi qu'il le désigne lui-même, consiste à retrouver le « point zéro », le point quasi transcendantal qui les réunit en les départageant originairement³. Par conséquent, pour Derrida, la raison cartésienne qu'on a longtemps pensée à son plus haut degré d'élévation spirituelle comme le prototype de la crispation identitaire, ne parviendrait pourtant pleinement à l'assurance d'elle-même qu'en côtoyant, c'est-à-dire en intégrant dans la certitude d'elle-même,

¹ *Ibid.*, p. 59.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 86.

comme sa condition de possibilité, le risque toujours imminent de son anéantissement dans la déraison. Derrida utilise d'ailleurs le terme d'*ex-appropriation* pour exclure toute stabilisation dans la posture du sujet. Refusant la clôture se refermer autour du *cogito*, Derrida au contraire, laisse « *le tracé de la clôture se brouiller, se déchirer, se déclore, courant le risque et la chance d'y affoler la raison plutôt que d'y arraisonner la folie* »¹. Pour lui, l'ego « *n'existe qu'à dérivé, et explique qu'il n'y ait d'ego que de manière fictive et différée ; il n'y a pas de propre dont la provenance ne soit mêlée de façon indécidable à l'autre* »².

Finalement l'histoire du *logos*, d'après Derrida, c'est l'histoire d'une angoisse, d'une inquiétude, mais cette fois-ci ce n'est plus contre le dehors de l'écriture, comme précédemment évoqué chez Platon, mais contre le dehors de la folie. Il s'agit désormais de s'immuniser contre le non-sens, contre l'insensé, l'absence de cohérence. Derrida dévoile par le contact entre le *logos* et la folie, leur contamination réciproque, les contradictions et les égarements d'un sujet. Un sujet tourmenté chez qui la raison et la folie se brisent l'un contre l'autre, s'échange l'un l'autre, se perdent l'un dans l'autre. Le *cogito* derridien se vit comme une perte originelle de soi, un affolement toujours possible et une coïncidence avec soi-même toujours impossible. La subjectivité derridienne ne se donne qu'une fois sa substantialité déchue, perdue. La folie se règle sur l'impossibilité de la présence à soi du *logos*, tandis que le *cogito* est sommé de se régler sur la possibilité en lui de la folie. Les départager est pratiquement impossible, selon Derrida.

C/ La critique derridienne de la dialectique hégélienne

Parmi les figures de la métaphysique auxquelles la déconstruction n'a pas manqué de manifester de l'intérêt dans son opération, à la fois de récupération et de déstabilisation, on peut mentionner, en bonne place, le nom de Hegel (1770-1831). En fait pour ne considérer que la période allant de 1967 à 1973, on peut déjà voir comparaître la dialectique spéculative de Hegel devant le regard critique de la déconstruction derridienne. Avant *Glas* en 1974, Derrida investissait déjà la philosophie de Hegel en 1967 dans « De l'économie restreinte à l'économie générale »³, ainsi que dans « Le puit et la pyramide » en 1968⁴. Nous ne sommes

¹ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 121.

² K. S. Ong-Van-Cung « Cavell et Derrida interprètes du cogito cartésien. Voix et autobiographie » in *Idée et idéalisme*, K. S. Ong-Van-Cung (coord.), Paris, Vrin, 2006, p. 37.

³ Cf. *ED*, p. 369-407.

⁴ Cf. *MP*, p. 1-29.

évidemment pas en train de dire que Hegel constituerait pour Derrida un interlocuteur de premier plan, aussi constant que Husserl et Heidegger. Mais dans la tradition accusée par Derrida de reconduire et de retenir la pratique philosophique dans « la clôture logocentrique » et « la métaphysique de la présence », Hegel est pour lui une figure marquante à bien des égards. Derrida estimera que « *Hegel montre très bien l'étrange privilège du sens dans l'idéalisation, la production du concept et la présence à soi du sujet* »¹.

Selon Derrida, lire Hegel, cela comporte quelque chose de particulier : d'abord parce que Hegel représente, d'après une certaine opinion bien répandue, l'âge de l'esprit philosophique parvenu à sa maturité. Ainsi, par exemple, dira-t-il à son sujet, qu'il est « *le premier philosophe adulte (...), c'est le philosophe d'une philosophie qui se pense sortie de l'enfance, qui prétend penser, avec toute son histoire, tous les âges de la philosophie, tout le temps et toute la téléologie de sa maturation* »². Pour J.-F. Kervégan par exemple, Hegel se pose comme l'« *ultime figure de la philosophie* » occidentale³.

En fait, la pensée de Hegel, au cas où on ne retiendrait que la démesure de son projet, tendrait bien à préjuger de ses propres forces et à devenir la sagesse elle-même sous la forme du « Savoir Absolu ». En elle précisément, nous serions en présence de l'idée proprement assumée par Hegel, celle d'une puissance de l'Esprit incarnée dans la philosophie et appréhendée sous forme d'un Système qui peut désormais se voir parvenir ainsi théoriquement, sinon concrètement à ses fins. En d'autres termes, il appartient à Hegel aussi bien l'idée d'une téléologie constitutive de la philosophie, que celle de sa conduite jusqu'à sa phase terminale en faisant culminer dans le rassemblement systématique de l'Idée toute la tradition philosophique, désormais saisie dans tout l'éclat absolu de sa vérité. Ainsi soutient Derrida, Hegel serait « *le premier à penser le commencement et la fin de la philosophie, à les penser vraiment dans leur concept* »⁴, c'est-à-dire sous la forme achevée d'une présentation (*Darstellung*) de l'Idée dans le système.

Comprenons que Hegel avait une idée particulière de la philosophie : une idée qui fera notamment école jusqu'à Husserl. Pour Hegel, il y a une différence entre les sciences particulières qui ont chacune un objet particulier, et la science du savoir absolu : celle qui est sensée, dans sa généralité, les intégrer comme ses

¹ GR, p. 23.

² J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 202.

³ Cf. J.-F. Kervégan, « Georg Wilhelm Friedrich Hegel » in *Histoire de la philosophie*, J.-F. Pradeau (dir.), *op. cit.*, p. 476.

⁴ J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, *op. cit.*, p. 202

ramifications internes. Le système hégélien n'a pas vocation à exposer le point de vue d'un sujet particulier : « *Par système, nous dit-il, « on entend faussement une philosophie ayant un principe borné, différent d'autres principes ; c'est au contraire le principe d'une philosophie vraie que de contenir en soi tous les principes particuliers* »¹. La science fondamentale que Hegel voit dans *La Logique* est le savoir absolu, parce que portant sur l'être absolu de l'Esprit, même si, comme le dit encore J.-F. Kervégan, « *L'absolu hégélien est utopique : il ne réside nulle part* »².

En revanche, les philosophies qui se donnent un domaine circonscrit d'analyse, ces dernières sont de simples vues sur l'absolu et non le savoir absolu lui-même. À croire que selon Hegel, il n'y a qu'une philosophie dont les systèmes particuliers ne sont que des moments partiels. Et delà à dire que Hegel identifie sa philosophie au système de la philosophie en général, cela pourrait aller de soi. *La Logique* serait pour ainsi dire le nom qui se substitue à la métaphysique, c'est-à-dire la science qui totalise et élève spéculativement à l'unité d'un système l'ensemble du savoir accumulé depuis l'époque grecque, celle que Hegel considère comme l'époque de l'enfance de la pensée.

Une autre raison rend déterminante la lecture derridienne de Hegel. Dès lors nous confit-il : « *Pas plus qu'un autre, le texte hégélien n'est fait d'une pièce. Tout en respectant sa cohérence sans défaut, on peut en décomposer les strates* »³. Ce qui suppose qu'une autre lecture de son texte, une relecture libre qui ne se laisse pas soumettre à l'orthodoxie d'un courant est possible. D'où il sortira que la structure du texte ainsi que certains concepts hégéliens se verront bouleversés dans leurs configurations. Et comme c'est le cas, partout chez Derrida, la téléologie du texte finie dans l'aporie en voyant sa fin différée indéfiniment ; les concepts se verront affectés dans leur identité, rendus précaires dans leurs assurances, confrontés à la mort depuis leur vivant, pendant que les oppositions conceptuelles ne se laisseront plus relever dans l'unité supérieure d'une idéalité, etc. De tels phénomènes sont visibles dans la discussion que Derrida engage avec le texte de Hegel. D'autant plus que Derrida voit en Hegel celui qui aurait eu la prétention de résumer « *la totalité de la philosophie du logos. Il a déterminé, dit-il, l'ontologie comme logique absolue ; il a rassemblé toutes les délimitations de l'être comme présence ; il a assigné à la présence l'eschatologie de la parousie, de la proximité à soi de la subjectivité*

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, §14, p. 180-181.

² J.-F. Kervégan, *op. cit.*, p. 475.

³ *ED*, p. 381.

infinie »¹. Autant de déterminations que Derrida tendra à conduire à l'impasse, à l'impossible.

Mais pour comprendre l'enjeu de la critique derridienne de Hegel, critique adressée, il faut sans cesse le rappeler, au nom de la déconstruction du « logocentrisme » et de la « métaphysique de la présence », il faut se situer à même le lieu du conflit, c'est-à-dire à même la dialectique spéculative telle qu'elle s'entend comme procession historique de l'Esprit ou du concept. Ce qui devrait nous amener à définir — sommairement bien sûr — la philosophie de Hegel, et voir comment le mouvement de la déconstruction l'accompagne tout en l'agressant. Par cette lecture de Hegel, assez étroite nous l'avouons, et à ce titre, susceptible de laisser échapper d'importants moments constitutifs de la conceptualité hégélienne, il nous revient de dire que l'idéalisme hégélien devant lequel la déconstruction derridienne se pose en contre-mouvement, repose pour l'essentiel sur l'exigence métaphysique d'une maîtrise philosophique de l'absolu du sens dans l'élément du concept ou de l'Idée. Pour Derrida, Hegel nous donne l'exemple d'une philosophie qui tient à penser l'altérité, à l'intégrer dans une réflexion totalisante. Ainsi nous fait-il part de son projet : « *relancer en tout sens la lecture de l'Aufhebung hégélienne, éventuellement au-delà de ce que Hegel, en l'inscrivant, s'est entendu dire ou a entendu vouloir-dire* »². Le travail de Derrida visera finalement à transformer, à déplacer, à interroger les présupposés de sa prétendue homogénéité et de son apparente unicité.

Derrida va dénoncer, dans « Le puits et la pyramide », la théorie hégélienne du signe développée au § 458 de l'*Encyclopédie*. Il y verra les traces d'une pensée de la présence à soi de la conscience ainsi que la présentation totale du sens comme vérité, forts vestiges du logocentrisme occidental. Car en effet Derrida accusait Hegel de faire du signe un élément de l'esprit, c'est-à-dire un moment du retour à soi de l'idée, si bien que le signe relèverait de la clôture et de la circularité du *logos*. À cela s'ajouterait l'idée que, d'après Derrida, Hegel ne manque pas à son tour de rabaisser l'écriture en la considérant comme « *cet oubli de soi, cette extériorisation, le contraire de la mémoire intériorisante, de l'Erinnerung qui ouvre l'histoire de l'esprit* »³, en écho à l'argument défendu par Socrate dans *Phèdre*, à savoir que « *l'écriture est à la fois mnémotechnique et puissance d'oubli* »⁴.

¹ GR, p. 39.

² MP, p. II

³ GR, p. 39.

⁴ *Ibid.*

Mais pour Derrida, Hegel c'est d'abord le théoricien de la dialectique, de la différence et de l'infini : des concepts auxquels il ne manquera pas d'exploiter en profondeur autant la richesse que les paradoxes. Deux autres concepts hégéliens sont au cœur du conflit avec Derrida : celui du Négatif et, plus fondamentalement encore, celui de *Aufhebung*, ce dernier que Derrida traduit par « relève » au sens où « relever » (*aufheben*) veut aussi dire à la fois déplacer, élever, remplacer et promouvoir dans un seul et même mouvement »¹. En effet *Aufhebung*, terme allemand dérivé du verbe *aufheben*, voilà un mot dont Hegel saura exploiter à fond le dédoublement de sens. Signifiant négativement, ôter, supprimer, il désigne aussi bien, positivement, conserver, relever, élever. Heidegger, dans son texte sur Hegel, reviendra sur ce concept pour mieux préciser son sens : « *aufheben signifie tout d'abord : ramasser ce qui traîne. Ce genre d'aufheben reste cependant extérieur aussi longtemps qu'il ne se précise pas lui-même en un aufheben qui ne signifie pas moins que : conserver* »².

Il faut dire que Derrida est sensible au fait que Hegel ne soit pas aveugle devant l'importance de la différence, pensée en termes de différenciation de soi ou de contradiction dialectique. Une contradiction qui se vit sous la forme d'un processus à juste titre « irréductible ». Ce qui devrait, de fait, selon Derrida, poser un rapport initial et essentiel à l'altérité entre le Soi et son Autre comme en une forme de division originaire. Seulement, ce qu'il y a d'essentiellement troublant au regard de Derrida, c'est l'avènement irrémédiable chez Hegel, de l'*Aufhebung* entendu comme synthèse, c'est-à-dire l'opération à partir de laquelle l'identité est restaurée en internant la différence, la contradiction, l'altérité, en une présence à soi unifiée : celle du savoir absolu de l'Esprit qui s'apparaît ainsi à lui-même dans l'éclat entier de sa signification³. En d'autres termes, Hegel est certes le grand penseur de l'identité, et plus précisément de l'*Aufhebung* entendu comme *relève* dialectique de l'identique, mais Derrida n'oublie pas non plus qu'il est le penseur de la différence, de la négativité, et donc de l'identité médiatisée par le jeu des différences du subjectif et de l'objectif.

La négativité vécue comme aliénation est un moment essentiel de la dialectique hégélienne en tant que constitutif de l'être-pour-soi de l'Esprit. La position de ce négatif dans son être nié — dans le jeu de la dialectique — est nécessaire à l'auto-production de la vérité. En fait, par sa chute dans le négatif, le processus de

¹ MP, p. 143.

² M. Heidegger, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 50.

³ POS, p. 59.

différenciation de soi de l'Esprit se poursuit tant que celui-ci n'est pas posé comme l'identité concrète et achevée et qu'il subsiste encore pour lui la possibilité de l'existence d'un autre, son autre. Par-là l'esprit est essentiellement ce processus de lui-même en lui-même : ses parties ne sont siennes qu'en tant qu'elles passent pour autre chose¹. La dialectique par laquelle le négatif se supprime est l'activité du vivant de l'Esprit qui, dans ce processus, est aux prises avec ses propres déterminations sensibles, et par-là se conserve lui-même, se développe et s'objective.²

Face à Hegel, l'engagement derridien consistera d'abord à ne plus penser la différence en termes de *Widerspruch*, au sens exact où ce mot signifie « contradiction » chez Hegel, mais plutôt en termes de conflit. Car ainsi pensée à la dimension du conflit, la différence n'est plus évaluée en référence au *logos*, à la *relevance* et à la présence. Elle se trouve désormais comprise comme différence de *forces* qui ne peuvent jamais être ramenées à l'identité intégrale d'un *logos*. Et seule une différence comprise ainsi comme conflictualité, peut finalement être impliquée dans un jeu qui déséquilibre la supposée stabilité du *logos*, comme cela peut s'observer chez Héraclite, Nietzsche, Freud, mais aussi parfois chez Heidegger. Or la différence appréhendée comme conflit, c'est celle à qui Derrida avait fait subir, on le sait, une modification orthographique loin d'être anodine, avec l'intrusion inédite d'un « a » dans son écriture³. Ce qui signifie que Derrida refuse désormais de réduire son concept déconstructeur de « différance » à celui de simple « différence » qui, selon lui, appartient encore au registre conceptuel de la métaphysique logocentrique d'où il se limite à traduire une simple opposition dualiste incapable de résister au mouvement englobant de la synthèse dialectique. Alors, nous dit-il, pour se désolidariser de Hegel : « Cette conflictualité de la différance, qu'on ne peut appeler contradiction qu'à condition de la démarquer par un long travail de celle de Hegel »⁴, doit être la condition de l'échec de toute résorption des différences dans l'Un du savoir absolu de l'Esprit.

Pendant que Derrida pense la nécessité incontournable de dire l'altérité comme ce qui est irréductiblement extérieure, indigeste, en rendant le Même non-identique, pour Hegel, en revanche, la différence est plutôt vécue sous la forme d'une réconciliation du Même et de son Autre. D'après Derrida, Hegel ne détermine la différence comme contradiction (*Widerspruch*) que pour pouvoir la résoudre,

¹ Hegel, *La science de la logique*, § 167, p. 270.

² *Ibid.*, § 168, p. 271

³ Cf. « La différance » in *MP*.

⁴ *POS*, p. 60-61.

l'intérioriser dans la présence à soi d'une synthèse onto-théologique. Lorsque Derrida tend à déchiffrer la totalisation monumentale du texte hégélien, il analyse le concept qui porte le sens de la dialectique : celui de *l'Aufhebung*, où tente de se désamorcer et de s'annuler, en se reprenant, la dimension de l'altérité. Pour Derrida, la dialectique hégélienne permet l'intériorisation de toute limite comme étant la sienne propre. Ainsi elle l'excède du même coup et donc la garde en soi¹. Or il s'agit pour Derrida d'indiquer le dehors du texte hégélien qui ne se laisse pas enfermé dans la clôture logocentrique. Et là se trouve le point de rupture avec le système de *l'Aufhebung* et la dialectique spéculative. Alors dira-t-il :

Si j'ai plus souvent parlé de conflits de forces que de contradiction, c'est d'abord par méfiance critique à l'égard du concept hégélien de contradiction (*Widerspruch*) qui (...) est fait pour être résolu à l'intérieur du discours dialectique, dans l'immanence d'un concept capable de sa propre extériorité et d'avoir son hors-de-soi auprès-de-soi ²

Ici rentre en jeu ce que Hegel appelle *Selbst-Bewegung*, c'est-à-dire l'auto-mouvement de la conscience qui, au moyen du négatif, pose les différences depuis un recouvrement qui fait découvrir leur identité dans l'Un du concept. Contrairement à Hegel, chez qui, la chute dans le négatif ne semble qu'être qu'un moment dans l'auto-déploiement qui annonce *l'Aufhebung*, chez Derrida, la différance est partout à l'œuvre ; elle existe comme cette unité quasi principielle, quasi transcendante d'où s'engendre le jeu des différences. Chez Hegel, c'est l'auto-affection comme oubli de soi dans le négatif qui crée les différences : en prenant la forme du négatif, l'esprit s'objective en se niant dans l'élément extérieur de la nature jusqu'à ce qu'advienne la réconciliation avec lui-même dans l'élément du concept. Face à Hegel, Derrida tend à freiner, ou du moins à figer dans l'aporie le mouvement réputé irréversible vers le triomphe final de l'esprit. En critiquant *l'Aufhebung* hégélien, Derrida voudrait visiblement et peut-être même désespérément, interrompre, sinon prolonger à l'infini l'écoulement différentiel et dialectique vers l'Un de l'Absolu.

Etant entendu que le négatif est le rouage de la dialectique, l'élément essentiel de sa mécanique interne où s'organise le travail de suppression et de conservation en vue du dépassement de la contradiction, sa récupération par Derrida vise à

¹ *MP*, p. XIV

² *POS*, p. 60, note 6.

rendre irréductibles les différences afin que jamais elles ne se résorbent dans l'Un. Car pour Derrida, contrairement à Hegel chez qui la différence s'explique par la chute de l'esprit dans le négatif où il apparaît comme ce qu'il n'est pas, c'est plutôt par un renversement que la différence devient la norme originaire. Lorsque Hegel évolue dialectiquement, il a en vue l'unité la plus haute des différences. Or précisément, ce que refuse Derrida, c'est la possibilité de systématiser les différences qu'il considère comme rebelles à toute relevance définitive.

Pour sa part, Derrida estime que la dialectique ne devrait pas conduire en un *telos*, mais plutôt en un constat du jeu différentiel infini. C'est, pour ainsi dire, le pluralisme qui prend le dessus sur l'unité. Il n'est pas sans importance de rappeler que Hegel appartient à cette vaste tradition idéaliste de l'Occident qui a ses prémisses dans la philosophie gréco-platonicienne, même si son idéalisme à lui ne professe pas la contemplation des idées ou des essences. Mais de toute évidence, Hegel considère que la philosophie est forcément idéaliste, elle doit même revendiquer l'idéalisme pour principe. Pour autant, il est indispensable de comprendre en quoi consiste sa vision de l'idéalisme. Et pour cela, il est donc indiqué de se familiariser avec son concept spéculatif d'« Idée », lequel est en réalité le point de départ et le point d'arrivée de sa métaphysique.

Vieillard-Baron laissait entendre que la philosophie de Hegel est essentiellement une philosophie de l'Idée¹ : l'idée de l'Esprit ou de Dieu en sa manifestation inaugurale et dernière. Chez lui, comme dans toute la tradition idéaliste, l'Idée se pense comme quelque chose de vivant : il y a une vie de l'Idée, dont la procession dialectique et historique en est la forme concrète, selon un schéma semblable au passage de la puissance à l'acte. Le *logos* en tant qu'Idée se pose comme ce qu'il y a de réel, de vrai, de reproductible, d'identique. L'Idée dans son auto-position concrète est, dira Hegel, « l'unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de l'âme et du corps (...), la possibilité qui a, en elle-même, son effectivité »². D'autres terminologies se rapportant à l'Idée sont : l'Absolu, le Concept, l'Esprit, la Vérité, l'Effectif, la Raison, l'Universel. Ainsi l'hégélianisme a la prétention d'achever le mouvement de l'idée : « *Jusqu'à présent, confit d'ailleurs Hegel, c'est nous qui avons eu pour objet l'idée dans le développement passant par ses divers degrés ; mais*

¹ J.-L. Vieillard-Baron « Avant-propos » in *Idée et Idéalisme*, K. S. Ong-Van-Cung (Coord.), *op. cit.*, p. 7.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique*, III, La théorie du concept, *op. cit.*, § 214, p. 447.

désormais l'idée est objet pour elle-même. C'est là la noésis noéséos, qu'Aristote déjà a désignée comme la plus haute forme de l'idée »¹.

L'idée trouverait donc son maximum dans *La science de la logique* où elle apparaît comme unité du subjectif et de l'objectivité. Le contenu idéal de *La logique* étant le concept, son contenu réel n'est rien d'autre que son exposition dans les œuvres, les événements et les institutions étatiques et religieuses, dans l'histoire. En fait, l'idée n'est plus l'idée d'un objet, encore moins le contenu d'une représentation abstraite, l'idée est chez Hegel, la subjectivité comme « *retour négatif de soi en soi-même* »². L'idée absolue signifiant tout aussi bien la vérité absolue, réalise l'unité théorique et pratique de la philosophie. L'idée hégélienne excède les limites de l'espace sujet-objet ; c'est le concept dans son déploiement vivant comme négativité animant le système ; c'est l'idée comme totalité de ce qui a un sens.

Pour Hegel, justement, l'Idée ne se réduit pas à une entité qui n'a aucun contenu déterminé ; il ne s'agit pas d'une entité simplement formelle, donc obtenue par abstraction — notamment du sensible comme ce fût longtemps le cas chez Platon jusqu'à Descartes. L'Idée, c'est plutôt la réalité (*Realität*) en tant qu'elle unit l'être-en-soi et l'être-pour-soi dans un mouvement de différenciation infini. Le rationnel et l'irrationnel, l'intelligible et le sensible, le formel et le matériel, le pré-scientifique et le scientifique, ont tous leur vérité dans l'Idée où elles se produisent, se suppriment et se conservent. Dans leur mouvement de suppression et de conservation, c'est leur différence qui fait retour dans l'identité ainsi rendue concrète.

On comprendra que Hegel n'est pas un philosophe de la représentation (*vorstellung*) au sens moderne du terme, bien qu'une référence au sujet et à l'objectivité soit à l'œuvre chez lui. Le sujet hégélien n'est pas le sujet de la connaissance, celui dont l'accès intuitif à la vérité est rendu possible du fait d'être connaissant et distinguant le vrai d'avec le faux. Chez Hegel, s'il est établi que le vrai s'appréhende non seulement comme substance, mais aussi comme sujet³, par sujet, il ne faut pas entendre la subjectivité finie et pensante de l'homme. La subjectivité est d'abord la propriété du concept en tant que production de soi.

Par conséquent, le concept, le sujet et le système, sont des déterminations qui font corps. Et pour les unifier, il y a justement l'Esprit. Hegel dit à cet effet « *que le vrai soit effectif seulement comme système, ou que la substance soit essentiellement*

¹ *Ibid.*, add. § 236, p. 622.

² *Ibid.*, § 213, p. 447.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 68.

sujet, c'est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme esprit »¹. D'où il suit que chez lui, la critique de la métaphysique moderne et postcartésienne se fait plus forte que jamais. Hegel aura même la particularité de redéfinir les notions de sujet, de substance, de conscience, d'esprit, d'objet ; en fait, c'est le rapport du subjectif à l'objectif qui se trouve, par lui, entièrement transformé dans un rapport qui n'est plus simplement celui de la connaissance ou de l'intuition. En effet, il faut croire que le sujet hégélien « ne s'identifie pas à l'idée d'un Moi qui pose l'objet, comme existant en dehors de lui, et qui voit dans la pensée, et dans la connaissance, une activité de représentation de ce supposé donné brut »².

La révocation du *cogito* moderne comme pôle subjectif souverain prendra, chez Hegel, la forme de la détermination historique et dialectique de la subjectivité de l'esprit. Assurément, pour Hegel, il n'y a pas de pure intériorité subjective, car selon lui, le Soi est un rapport qui s'inscrit et se cultive dans un dynamisme historique. Il ne s'agit plus pour lui d'accentuer un conflit, déjà constitutif de l'époque moderne, entre la conscience et le domaine de l'objet qui lui serait extérieur et, où la séparation du sujet et de l'objet serait antérieure à leur mise en relation. Dans le regard qu'il porte sur la conceptualité moderne, Hegel semble faire le constat suivant : au lieu de se savoir déjà prise dans la relation à cette extériorité, la conscience moderne pose hors d'elle l'objet, voire le monde en général, comme quelque chose de séparé. Au lieu de se considérer comme *liberté* dans le monde, le subjectivisme moderne considère l'homme d'une part et le monde de l'autre, comme si le monde était un être subsistant en soi loin de toute prise, ou de toute emprise humaine. Et Hegel de rappeler fortement que :

Le Moi n'a pas à se retenir fixement dans la forme de la conscience de soi vis-à-vis de la forme de la substantialité et de l'objectivité, comme s'il éprouvait de l'angoisse devant son aliénation ; — la force de l'esprit consiste plutôt à conserver son égalité avec soi-même dans son aliénation³.

De-là on conçoit que Hegel refuse l'idéalisme postcartésien qu'il considère comme s'épuisant dans le dualisme de la *Vorstellung*, c'est-à-dire sous l'emprise de l'intuition. Il s'agit d'un idéalisme décrit au § 386 de l'*Encyclopédie* comme ayant pour principe, la conscience de soi et qui pense corrélativement l'étant comme objet

¹ *Ibid.*, p. 73.

² K. S. Ong-Van-Cung, « La vérité du sujet » in *Idée et idéalisme*, K. S. Ong-Van-Cung (coord.), Paris, Vrin, 2006, p. 200.

³ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 309.

« trouvé-devant (*Vorfinden*) » : c'est l'esprit comme conscience qui trouve le monde comme devant soi. Alors il assigne à la philosophie contemporaine et, tout particulièrement à la sienne, la tâche de dépasser cet idéalisme dont le dualisme conceptuel a imprégné de façon générale notre culture philosophique. Avec Hegel, on passe d'une culture représentative de l'esprit, à une conception spéculative dont le cœur est la négativité. S'agissant de la science, c'est-à-dire le Système, ce n'est rien d'autre que « l'esprit qui se sait comme esprit ». Autrement dit, le système de la science n'est que l'explicitation par l'esprit de son propre concept. C'est dans la compréhension de cette explicitation de soi par soi de l'Esprit que réside, selon nous, en réalité, tout le travail de Hegel.

Quant au concept spéculatif d'Esprit, chez Hegel, il représente ce qui s'incarne et se particularise en une multiplicité de figures, qui sont autant de systèmes et de doctrines, tout en restant irréductibles à chacune et pouvant toujours engendrer de nouvelles. L'Esprit, ici, est la source que ne peut épuiser ce qui en découle, et aussi bien le milieu ambiant en lequel les divers systèmes ne cessent de se tenir ensemble. L'Esprit ainsi entendu, en son sens objectif, présente des caractères essentielles : il anime, unifie, réunit aussi les éléments sensibles que les idées ou les pensées, tout en restant irréductibles à ce qu'il anime et unifie. Il s'agit d'un mode spécifique d'articulation entre unité et multiplicité. Ainsi comprend-t-on que Hegel ait vu, dans la nature, l'autre de l'Esprit, sa particularité sensible devant laquelle il apparaît comme son universalité conceptuelle. La puissance de négativité qui est la caractéristique essentielle par laquelle l'esprit s'oublie lui-même, implique un mode spécifique de rapport entre l'esprit et ses phénomènes, ses manifestations. N'ayant d'autres déterminations que celles qu'il se donne lui-même, l'esprit hégélien a donc un contenu dont il est lui-même la source. En chacune de ses déterminations, il se déploie, se différencie en et par lui-même, passe ainsi de l'en-soi au pour-soi comme on passe de la puissance à l'acte, et se réalise dans la philosophie, dans l'art, dans la religion, etc. D'où, nous dit Hegel, « *il n'y a rien de plus faux que l'être, pensé simplement comme subjectif (...), c'est pourquoi il faut y renoncer et le saisir tout autant comme objectif* »¹. Telle est la structure concrète de l'Esprit ou du concept.

Hegel excède ici l'opposition classique du rationalisme et de l'empirisme, l'alternative de l'idéalisme et du réalisme, du subjectivisme et de l'objectivisme. Pour J.-F. Kervégan notamment, « *La raison hégélienne n'est pas seulement à la fois subjective et objective, elle est subjective-objective : au-delà de la subjectivité (la*

¹ Hegel, *La Science de Logique*, op. cit., p. 257.

raison humaine) et de l'objectivité (la raison historique), elle relève en vérité de l'esprit absolu, dont la philosophie est l'expression consciente »¹. La raison n'est ni une simple faculté de l'esprit humain, « ni le metteur en scène occulte du drame historique ; elle est à la fois « raison qui pense » et « raison qui est », exercice de capacités discursives subjectives et déploiement objectif de la rationalité de pratique et d'institutions »².

Chez Hegel, l'idée de « Système » déjà au cœur de la philosophie depuis Kant, est portée à son paroxysme. Pour lui, le propre du système c'est de faire que les connaissances y sont organisées selon un « concept rationnel » qui détermine « la fin et la forme du tout ». Pour Hegel, la systématisme réside dans la saisie de la totalité. Quant au vrai par excellence, il n'est rien d'autre que le processus dialectique du concept lorsqu'il intègre la négativité dans « le devenir de lui-même »³. Pour Derrida, la question de l'être ou du vrai chez Hegel s'insère dans un processus de réappropriation de soi en internant la différence. C'est pourquoi dit-il :

L'idéalisme hégélien consistant justement à relever les oppositions binaires de l'idéalisme classique, à en résoudre la contradiction dans un troisième terme qui vient *aufheben*, nier en relevant, en idéalisant, en sublimant dans une intériorité anamnésique (Erriering), en internant la différence dans une présence à soi⁴.

Ainsi se confirme l'idée que, pour Derrida, la dialectique hégélienne n'est rien d'autre que le mouvement qui conduit téléologiquement vers le savoir absolu comme présence à soi de l'esprit. A ce titre, l'histoire ne devient conforme à son *telos* que lorsqu'advient cette présence à soi de l'Absolu. C'est alors dans *La logique* que désormais se « développe le concept de l'être jusqu'au moment où elle reconnaît l'être suprême (ens verum) dans le sujet absolu. Sujet absolu veut dire (...) sujet d'un savoir absolu de sa propre identité »⁵. Ainsi chez Derrida, la critique par lui de la forme supérieure de l'idéalité dans la phénoménologie de Husserl, va se trouver des similitudes avec celle de la dialectique hégélienne, car ainsi que le souligne par exemple V. Descombes, « qu'est-ce que la dialectique, sinon justement un concept

¹ J.-F. Kervégan, *op. cit.*, p. 472.

² *Ibid.*, p. 471.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 69.

⁴ POS, p. 59.

⁵ V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 57.

*supérieur de l'identité, l'« identité spéculative »*¹. Finalement, B. Mabilie aura raison de dire — et Derrida en conviendrait certainement — que la dialectique « *est moins procès de la contradiction qu'élévation vers un mode supérieur de la présence* »².

On peut alors dire que la dialectique téléologisante et totalisante qui doit permettre de rassembler la totalité de l'étant dans la vérité de son concept, c'est ce que Derrida n'hésite pas à déconstruire en s'interdisant, au travers des effets de la dissémination, toute clôture dans la présence à soi de l'esprit ou du vrai en général.

Pour Derrida, Hegel offre parfaitement le modèle d'une philosophie qui cherche une totale maîtrise de ce qui est sous une forme supérieure de la présence. C'est en cela que réside, selon lui, la significative contribution hégélienne à l'esprit du « logocentrisme » et de la « métaphysique de la présence » qui gouverne depuis toujours la pensée philosophique occidentale.

Mais qu'en est-il maintenant de la phénoménologie husserlienne ? Le chapitre qui suit aura la mission de nous introduire immédiatement dans la critique derridienne de la phénoménologie des *Recherches logiques* de Husserl.

¹ *Ibid.*, p. 94-95.

² B. Mabilie, *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherche pour une constitution*. Paris, Vrin, 2004, p. 47.

Chapitre deuxième

La phénoménologie husserlienne des *Recherches logiques* et la critique derridienne de la théorie de la signification

L'appartenance métaphysique se révèle sans doute dans le thème auquel nous revenons maintenant : l'extériorité de l'indice à l'expression¹.

S'il y a bien, en effet, une idée-force qui gouverne et stimule la pensée de Jacques Derrida, c'est assurément que le sens ne préexiste pas au langage².

2. 1. Derrida et la phénoménologie : les prémisses de la controverse

Jacques Derrida avait toujours manifesté une infatigable détermination à démontrer que la phénoménologie de Husserl demeure, malgré elle, une figure contemporaine de la métaphysique. Pour lui, cette dernière ne s'est constamment montrée vivante que par la récupération d'une série de concepts (*eidos*, *archè*, *morphè*, *telos*, conscience, *ego*) et par la survivance en elle des oppositions conceptuelles (faits et essences, parole et écriture, empirique et transcendantal, réel et idéal...) dont les modifications significatives apportées par Husserl n'auront pas suffi à dissimuler leur provenance proprement métaphysique. C'est alors que sans le vouloir ou le savoir, elle se serait ainsi trouvée enfermée dans le cadre de pensée qu'elle cherchait pourtant à surmonter³. Et selon Derrida, ce qui alors ramène la phénoménologie à la métaphysique, c'est l'attachement à « la présence » : celle-ci s'impose ou se dissimule partout en elle comme conscience, soliloque, expression,

¹ VP, p. 28.

² R. Steinmetz, *Styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 6.

³ Pourtant appelée, au départ, par son fondateur à se construire à l'abri de toute tentation métaphysique, la phénoménologie n'est finalement très tôt apparue à Derrida que comme une discipline qui n'a critiqué la métaphysique qu'en poursuivant l'objectif d'assumer, à son propre compte, l'authenticité du projet métaphysique. C'est en tout cas le point de départ et l'essentiel de l'analyse faite, par Derrida, dans « La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage » où on peut par exemple entendre Derrida dire : « *La phénoménologie n'a critiqué la métaphysique en son fait que pour la restaurer. Elle lui a dit son fait pour la réveiller à l'essence de sa tâche, à l'originalité authentique de son dessein* » Cf. MP, p. 187. On peut notamment entendre Derrida dire qu'il serait aisé de « *vérifier que la ressource de la critique phénoménologique est le projet métaphysique lui-même, dans son achèvement historique et dans la pureté seulement restaurée de son origine* » Cf. VP, p. 3.

évidence, intentionnalité, intuition, présent vivant, etc. Nous serons donc amenés à voir comment Derrida place la question de la présence au cœur du dispositif conceptuel de la phénoménologie, en partant tout naturellement de la phénoménologie des *Recherches logiques*. Tel qu'il le disait lui-même : « *C'est à cette appartenance [comprendons de la phénoménologie à la métaphysique de la présence] que nous avons choisi de nous intéresser* »¹.

Dans l'étude qui commence, il est alors donné de rétablir la critique derridienne de la phénoménologie à l'endroit où elle trouve toute sa motivation. Devenue effective dans *La voix et le phénomène* — deuxième texte de Derrida sur Husserl —, la critique derridienne trouverait cependant dès l'« introduction » à *L'origine de la géométrie* — premier texte publié par Derrida sur Husserl — les prémisses de sa mise en œuvre. Autrement dit, des éléments mis en évidence dans ce premier texte suggèrent déjà la controverse qui aura lieu dans son second texte sur Husserl. Par conséquent, nous allons immédiatement montrer A/ comment Derrida voit Husserl reconnaître, bien que tardivement, mais de façon toutefois inédite, la dimension constituante de l'écriture. Ensuite B/ nous voudrions mettre en évidence le rapport de proximité et de distance entre la phénoménologie et la métaphysique. Car après tout, c'est au nom d'une certaine idée de la métaphysique et de son préjugé fondamental de l'être comme présence, que Derrida fondera toute sa démarche critique à l'endroit de la phénoménologie.

A/ La constitution des « objets idéaux » : Husserl et la reconnaissance tardive du rôle de l'écriture.

Comment partir d'une position évoquée tardivement dans la phénoménologie transcendantale de *L'origine de la géométrie*, texte datant de 1936, pour dénoncer une autre position, cette fois plus initiale, qui est celle de la phénoménologie non encore transcendantale des *Recherches logiques* de 1901 ? Telle est la manière dont nous voyons se dessiner le tracé de la critique derridienne de la phénoménologie de Husserl. En effet, Derrida avait traduit en 1962 l'ouvrage de Husserl titré *L'origine de la géométrie*² auquel il avait joint une très longue « introduction » aux allures d'un commentaire, et ce, avant la publication du principal essai critique qu'il consacrerait à ce dernier, *La voix et le phénomène* en 1967, dont l'objet thématique explicitement évoqué était le « problème du signe » interrogé dans le contexte des

¹ VP, p. 27.

² Cf. E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, tr. fr. et introd. J. Derrida, Paris, PUF, 1962.

« distinctions essentielles » dégagées dans la première des *Recherches logiques* de Husserl¹. Cette précision est de nature à montrer que la critique derridienne de la phénoménologie de Husserl, ouvertement et frontalement engagée en 1967, partirait bien d'un phénomène inédit dans la phénoménologie, celui d'un renversement au sortir duquel Husserl prend désormais en compte, dans la constitution et la transmission historique du sens idéal, ce qu'il appelle « la fonction décisive de l'expression linguistique écrite »².

Bien avant Derrida, Merleau-Ponty avait déjà vu là une « mutation essentielle »³. Et quant à Derrida lui-même, le fait que Husserl se soit préoccupé très explicitement de l'écriture, dans *L'origine de la géométrie*, n'est certainement pas étranger à l'intérêt qu'il porte à ce texte. F. Dastur dira même que c'est ce changement dans la position de Husserl qui sera plus tard à la base de l'inversion derridienne du rapport entre parole et écriture⁴. Ou encore d'après R. Bernet, « Derrida se servira de l'enseignement husserlien concernant le fonctionnement des signes écrits dans l'histoire pour promouvoir l'idée que l'expérience historique elle-même et, finalement, toute forme de conscience intentionnelle doivent être décodées en termes de signe ou de trace »⁵.

Il s'agira alors, pour Derrida, de comprendre dans sa critique de 1967, comment Husserl en était-il arrivé dans les *Recherches logiques*, à privilégier le signe-expression et à exclure le corps du signe-indice du champ de constitution originaire du sens, alors que le texte sur *L'origine de la géométrie* lui rend justice en voyant finalement dans le signe-indice qu'est l'écriture, la condition requise pour toute transmission et de toute sauvegarde du sens à travers l'histoire. Chez le dernier Husserl, Derrida voit se révéler son thème fondamental, celui de l'écriture, dans une fonction tout à fait inhabituelle : l'écriture n'est plus, comme à son habitude, dénoncée et écartée du domaine originaire du sens au profit de la parole vivante d'un sujet présent à soi. En revanche il semble désormais s'imposer l'idée — celle que défendra toujours Derrida — que l'écriture participe autant que le langage parlé à la constitution et à la circulation historique des objets idéaux, c'est-à-dire des objets pouvant être transmis et répétés indépendamment du temps, de l'espace,

¹ Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe chez Husserl*, Paris, PUF, 1967.

² OG, p. 186.

³ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 166.

⁴ F. Dastur, « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La voix et le phénomène* » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1/2007, p. 7.

⁵ R. Bernet, « La voie et le phénomène » in *Derrida, la tradition de la philosophie*, M. Crépon, F. Worms, Paris, Galilée, 2008, p. 74.

des contextes, des sujets. Une participation à l'idéalité du sens qui lui était autrefois refusée à cause de son empiricité, de sa technicité et de son éloignement vis-à-vis de la subjectivité consciente, la seule capable de lui fournir de l'animation et de la spiritualité.

Bien qu'aux yeux de Derrida, Husserl demeure encore captif du phonocentrisme traditionnel qui réduit le concept d'écriture à sa plus simple expression phonétique¹, cependant il y a déjà chez lui le premier signe d'une reconnaissance du rôle constituant de l'écriture qui ne saurait aller sans poser le problème — longtemps soulevé par Derrida — de la contamination originaire de la pureté idéale du sens, donc celui de l'impossibilité de son recouvrement définitif sous la forme de la transparence à soi dans l'exercice de la parole. À cela s'ajoute le problème de la présence et de la coprésence des sujets dans la communication orale que le fonctionnement de l'écriture serait seul à même de rendre complètement aléatoire.

Dans le propos ci-dessous de Husserl on pourra alors remarquer l'argument issu de *L'origine de la géométrie* qui aura eu une influence décisive sur la critique derridienne de la phénoménologie du « signe ». Selon Derrida, lui qui deviendra plus tard le pourfendeur de la « métaphysique de la présence » et du phonocentrisme, le propos de Husserl qui va suivre pose les bases d'une pensée philosophique de l'écriture qui voit cette dernière investie du rôle d'assurer la circulation et la pérennité du sens à travers les époques sans plus s'en remettre nécessairement à l'autorité et à la vigilance d'un sujet présent à soi dans une communication actuelle. L'écriture apparaîtra ainsi dans ce propos de Husserl, comme ce sans quoi un projet de vérité dans la tâche de sa transmission infinie, serait impossible. Nous aurons donc dès à présent à considérer ce propos de Husserl en faveur du rôle constituant de l'écriture comme déterminant pour la suite de la critique derridienne de la phénoménologie des *Recherches logiques*.

Maintenant, il faut encore considérer que l'objectivité de la formation idéale n'est pas encore parfaitement constituée par une telle transmission actuelle de ce qui est produit originairement en quelqu'un, à quelqu'un d'autre qui le reproduit originairement. Il lui manque la *présence perdurante* des « objets idéaux », qui persistent aussi dans les temps où l'inventeur et ses associés ne sont plus éveillés à un tel échange ou en général quand ils ne

¹ Pour Derrida, Husserl, tout au long de son itinéraire de pensée, n'était jamais parvenu à faire la différence entre l'écriture phonétique et l'écriture non phonétique, c'est-à-dire l'écriture dans sa plus simple expression en tant qu'inscription alphabétique « sur la page » et la textualité en général au sens où, selon Derrida, tout est texte. Cf. *VP*, p. 90, note. 1.

sont plus en vie. Il lui manque l'être-à-perpétuité, demeurant même si personne ne l'a effectué dans l'évidence. C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel¹.

En effet, Husserl examine ici les conditions de constitution de l'objectivité idéale, conformément au projet qui guide l'ensemble du texte de *L'origine de la géométrie*. Et par objectivité idéale, il faut entendre par là, la teneur en vérité des objets idéaux, leur identité idéale, leur intelligibilité pour tout le monde, partout et pour longtemps. Bref, leur scientificité et leur historicité. Mais comme a su le voir Derrida, la constitution part toujours du constitué réel qui se voit « réduit » afin d'être regardé depuis le lieu originaire de sa constitution dans l'universalité idéale d'une conscience, d'une science, d'un langage et d'une histoire. Constituer un objet idéal, ou ce qui revient au même, porter le regard en direction de la vérité du sens d'un objet idéal, c'est le mettre à la disposition permanente d'un pur regard scientifique d'une conscience, un pur langage et une pure histoire. Autrement dit, la constitution des « objets idéaux » est l'affaire d'une conscience, d'une science, d'un langage et d'une histoire non empiriques. La constitution dont parle Husserl, constitue universellement ; autrement dit elle porte sur toutes les transcendances, sur toutes les catégories d'objets : les objets réels, idéaux, possibles, voire fictifs, etc.

Mais ce que vise avant tout Husserl, c'est le mode de constitution de l'objet idéal en sa stricte généralité. Et l'idéalité géométrique, de même nature que l'objectivité mathématique², est le modèle de cette stricte généralité dont Husserl envisage mettre au jour les modalités de constitution. En outre, c'est le langage que Husserl considère comme l'objet paradigmatique de la constitution. Et s'agissant du langage pris en son être « réduit », langage qui n'est plus un langage de fait, ou réductible à la langue d'une société particulière, mais le langage dans sa pure généralité formelle est, selon Husserl, l'élément constituant des objets idéaux. En lui, ajoute Derrida, « *l'objet idéal se dépose comme ce qui se sédimente ou comme ce*

¹ OG, p. 185-186.

² Très tôt dans les *Prolégomènes à la logique pure*, § 50, p. 206, Husserl définissait déjà l'idéalité mathématique comme suit : « *Le nombre trois, la vérité à laquelle Pythagore a donné son nom, etc., ce sont, comme nous l'avons exposé, non pas des singularités empiriques ni des classes de singularités empiriques, mais ce sont des objets idéaux que nous appréhendons par idéation dans les actes corrélatifs de la numération, du jugement évident, etc.* »

que l'on met en dépôt »¹. Le modèle du langage constituant est, pour Husserl, le langage objectif de la conscience, qui, elle-même, n'est plus une conscience constituée, une conscience régnante au milieu d'autres consciences particulières. La constitution d'un objet idéal ne sera pas la production d'un objet particulier par une conscience particulière, mais celle d'un objet commun, c'est-à-dire d'un objet dont le propriétaire originel — le premier géomètre par exemple — est ainsi dépossédé au profit d'un héritage plus général.

Par ailleurs, Husserl montre par son propos ci-dessus que la subjectivité parlante, seule ou en réunion avec d'autres, ne suffit pas à fonder absolument l'objectivité idéale du sens. C'est plutôt l'écriture qui achève et consacre l'existence d'une historicité des objets idéaux. Sans l'ultime objectivation que permet l'écriture, tout langage resterait subordonné à l'intentionnalité factice et actuelle d'un sujet parlant ou d'une communauté de sujets parlants. C'est alors qu'à travers le texte de Husserl, Derrida peut déjà voir, dans une problématique qui ne le quittera plus, ce que la pensée philosophique doit à l'écriture, l'écriture désormais appréhendée comme le lieu des « objets idéaux » absolument permanents et accessibles à tous par delà l'absence, la disparition ou la mort du sujet. A partir de ce texte de Husserl, Derrida voit enfin venir à lui, l'idée que l'écriture seule possède le pouvoir de lever le dernier lien qui rattache encore le sens de l'objet idéal au vécu effectif d'un sujet ou d'une communauté intersubjective.

Dans son anonymat, l'écriture virtualiserait ainsi, selon le dernier Husserl, le commerce entre sujets parlants et, autonomise le déploiement et le maintien du sens en rendant facultative la présence opérante des sujets. Ce que Derrida traduit en ces termes : « *En virtualisant absolument le dialogue, l'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'absenter* »². En effet pour Derrida, Husserl insiste sur l'idée que « *tant qu'elle ne peut être dite et écrite, la vérité n'est pas pleinement objective, c'est-à-dire idéale, intelligible pour tout le monde et indéfiniment perdurable. Cette perdurabilité étant son sens même, les conditions de sa survie sont impliquées dans celles de sa vie* »³. Sans doute l'objet idéal ne tient-il jamais son objectivité ou son identité idéale d'une incarnation linguistique de fait, et reste libre au regard de toute facticité linguistique. Mais cette liberté de l'objet idéal n'est précisément possible qu'à partir du moment où la vérité peut généralement être dite ou écrite, c'est-à-dire sous la condition qu'elle puisse

¹ IOG, p. 72.

² Ibid., p. 84.

³ Ibid., p. 87.

s'incorporer dans la matérialité de l'écriture. C'est la possibilité graphique qui permet l'ultime libération de l'idéalité. Pour Derrida, c'est en reconnaissant dans l'écriture l'ultime recours à la libération de l'idéalité que Husserl indique ainsi la direction d'une phénoménologie de la chose écrite, celle que lui-même mènera à son comble dans sa critique de la phénoménologie transcendantale.

Ce qui se révèle donc à Derrida dans sa lecture de *L'origine de la géométrie* de Husserl, c'est l'idée que l'écriture est le nom courant des signes pouvant fonctionner en l'absence totale du sujet et par delà sa mort. C'est alors que partira l'idée que Derrida défendra toujours, l'idée selon laquelle, la mort de l'écrivain et la disparition de l'objet qu'il décrit ne sont pas susceptibles d'empêcher un texte de « vouloir-dire » ou de continuer à traduire un sens¹. Dans ce texte tardif de Husserl, Derrida remarque l'idée que seule l'écriture peut être réellement détachée du sujet vivant. Et avec l'écriture, c'est l'ensemble de la littérature, de tous les signes et de toutes les marques qui se trouvent alors consacrés. Quant à la communication orale intersubjective, c'est-à-dire la transmission actuelle du sens d'un sujet à un autre au moyen de la parole, bien qu'elle aura certes permis de délivrer l'objet idéal de son attachement à une subjectivité individuelle, mais en elle l'objet idéal continue à être rapporté à une communauté éphémère de sujets parlants. Et selon Derrida, sous l'influence de l'idée émise par Husserl, c'est à l'écriture qu'il viendra de rompre ce lien en permettant au sens de s'exprimer en toute indépendance. L'écriture apparaît alors comme l'élément de la tradition et de l'histoire à partir duquel se rend disponible, bien au-delà de la finitude des individus, la dissémination toujours actuelle du sens. Derrida dira à ce propos que :

C'est la possibilité de l'écriture qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle. Elle fera en émancipant le sens à l'égard de son évidence actuelle pour un sujet réel et de sa circulation actuelle à l'intérieur d'une communauté déterminée².

Derrida commentera alors la façon dont Husserl s'interroge sur la manière dont les objets idéaux restent plus ou moins dépendants de la présence d'objets empiriques. A partir de sa lecture de *L'origine de la géométrie*, il retient l'idée qu'un théorème géométrique est essentiellement « enchaîné » (*gebunden*) par son

¹ *Ibid.*, p. 104.

² *Ibid.*, p. 84.

inscription graphique. Tel est pour Derrida le sort inévitable de toute expérience qui s'est constituée en objet idéal. Ce qui donne à l'écriture une dimension toute particulière dans la constitution et dans structure de l'idéalité. On est donc loin du phonocentrisme des *Recherches logiques* qui, comme on le verra, réduisait l'écriture à une fonction seconde et traductrice d'un sens originaire auto-constituant.

Dès lors, l'écriture n'est plus seulement l'auxiliaire mondain et mnémotechnique d'une vérité dont le sens d'être se passerait en lui-même de toute consignation. Non seulement la possibilité ou la nécessité d'être incarnée dans une graphie n'est plus extrinsèque et factice au regard de l'objectivité idéale : elle est la condition *sine qua non* de son achèvement interne. Tant qu'elle n'est pas gravée dans le monde, ou plutôt tant qu'elle ne *peut* l'être, tant qu'elle n'est pas en mesure de se prêter à une incarnation qui, dans la pureté de son sens, est plus qu'une signalisation ou un vêtement, l'objectivité idéale n'est pas pleinement constituée. L'acte d'écriture est donc la plus haute possibilité de toute « constitution »¹.

Par conséquent, en parcourant le trajet phénoménologique qui mène à la constitution d'un objet idéal, Derrida aura été sensible très tôt à l'idée que la phénoménologie transcendantale de Husserl n'est pas seulement confrontée à la possibilité d'une perte de sens, mais qu'elle est aussi amenée à rendre compte de la manière dont le sujet transcendantal contribue à sa propre disparition ou sa propre mort. C'est de là que viendra l'idée derridienne selon laquelle une « phénoménologie de l'écriture » conduit à une mise en question de la phénoménologie elle-même. Il sera désormais admis que les objets idéaux ne se constituent pas uniquement par un pur processus d'« idéalisation ». Mais qu'en revanche toute idéalisation s'appuie fondamentalement sur une incarnation dans l'élément matériel de la langue et, plus précisément dans la matérialité des signes écrits².

L'écriture devient alors ce qui donne une permanence, un être perpétuel aux idées. D'où l'idée qui fera son chemin chez Derrida, à savoir que l'écriture porte la marque de l'ouverture à l'infini. Car lorsque dans *La voix et le phénomène* Derrida décidera de mettre frontalement en question la possibilité d'un langage purement expressif, ce sera justement au nom de l'impossibilité à tenir en retrait le rôle de l'écriture dans la constitution de l'objet idéal. En fait, la position de Derrida consistera à dire, que ce qui fera de l'objet idéal un objet privilégié, à savoir son

¹ *Ibid.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 84.

incarnation linguistique et écrite, le rendra du même coup particulièrement vulnérable.

B/ Phénoménologie et métaphysique : proximité et distance

Quelle est la position de la phénoménologie husserlienne à l'égard de la métaphysique ? On sait que Heidegger et Derrida ont interprété la phénoménologie husserlienne en des termes proprement métaphysiques. Le premier, Heidegger, voyait en elle la variante contemporaine du modèle cartésien d'une philosophie de la conscience et de la connaissance¹. A cet égard, il la voyait à son tour porteuse du symptôme de l'oubli structurel de l'être². Pour lui, la phénoménologie de Husserl représenterait l'ultime époque de la métaphysique occidentale, d'où on pouvait encore voir se reproduire le geste onto-théologique visant à fonder la connaissance depuis un état de *présence* où, ce qui est véritablement *présent*, c'est-à-dire l'*ego transcendental*, est posé comme l'étant supérieur ou l'étant de référence.

Derrida, pour sa part, garde en lui la conviction profonde, que la phénoménologie de Husserl reste le point culminant du « logocentrisme » et de la « métaphysique de la présence ». Il observe que dans les concepts en usage en phénoménologie, ainsi que dans la démarche choisie par sa méthode, de nombreuses survivances rappellent sans cesse cet ancrage dans la métaphysique. Il pense particulièrement à l'attention que Husserl accorde aux maîtres mots de la pensée grecque, notamment ceux d'*eidos*, de *morphè*, d'*archè*, de *telos*, ainsi que la place qu'occupent l'intuition et l'évidence dans la théorie phénoménologique de la connaissance. Il laisse entendre, par exemple, que les concepts d'*eidos* et de *morphè*, qu'ils soient pensés contre Platon et Aristote — ce que fait d'ailleurs Husserl —, cela ne change rien quant au fait que la critique phénoménologique reste, selon lui, intra-métaphysique. Ainsi dira-t-il à cet effet : « *Dès lors que nous nous servons du concept de forme — fût-ce pour critiquer un autre concept de forme —, nous devons recourir à*

¹ C'est d'ailleurs au nom d'un certain « cartésianisme », c'est-à-dire au nom d'un préjugé rationaliste définissant le sujet comme pôle de référence donnant sens à tout être pensable, que l'idéalisme transcendantal husserlien s'occupait pourtant à dépasser, que Heidegger définissait la démarche philosophique de Husserl, avec laquelle il prenait déjà une distance critique. C'est alors que s'interrogeant sur l'objet de la philosophie de Husserl, Heidegger disait en effet : « *Mais quelle est l'affaire de la recherche philosophique ? Elle est pour Husserl comme pour Hegel et conformément à la même tradition, (comprenons par là la tradition des temps modernes) la subjectivité de la conscience* ». Cf. M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 291.

² Selon Heidegger, Husserl se situe dans le prolongement de la tradition qui a disserté sur l'étant sans s'inquiéter du problème fondamental qui est celui de l'être lui-même. Pour lui, Husserl ne fera que l'effleurer. *Ibid.*, p. 462.

l'évidence d'un foyer de sens. Et le milieu de cette évidence ne peut être que la langue de la métaphysique »¹. Et l'élément essentiel, selon Derrida, qu'il convient surtout de retenir, c'est que les concepts d'*eidos* et *morphè* sont inséparables de la notion de *présence*. Car selon lui, seule une *essence* ou une *forme se présente* comme telle².

Ce qui peut être dit des concepts d'*eidos* et de *morphè* comme héritage de la métaphysique reste, aux yeux de Derrida, valable pour le concept husserlien d'« évidence », dont Robert Legros montre pourtant la particularité à l'égard de son acception classique³. Puis s'ajoutent, bien entendu, les concepts de « conscience », d'« origine », de « perception », que Husserl utilise en grande fréquence et qui désignent, selon Derrida, l'extrême possibilité de la présence à soi du présent vivant⁴. Derrida insiste aussi sur l'idée d'un « commencement » à partir d'un nouveau « fondement », idée qui rappelle le projet de refondation entrepris par Descartes, pour finalement traduire tout ce qui, dans la phénoménologie, parle encore le langage de la métaphysique. En réalité, Derrida tend à confirmer l'idée que toute démarcation à l'égard de la métaphysique s'inscrit toujours à même le texte métaphysique. Ce qui signifie que toute tentative de penser la métaphysique depuis un sens absolument autre, se fait toujours à même le sens classique. Et le motif de la *présence* en est toujours l'élément déterminant.

¹ *MP*, p. 188.

² *Ibid.* Aussi ajoute-t-il de façon significative pour appuyer l'argument de sa critique, celle qui voit dans la phénoménologie une variante de la « métaphysique de la présence » : « *C'est là un point de certitude qu'aucune interprétation de la conceptualité platonicienne ou aristotélicienne ne peut déplacer. Tous les concepts par lesquels on a pu traduire et déterminer eidos ou morphè renvoient au thème de la présence en général. La forme est la présence même* ».

³ R. Legros n'exclut pas la possibilité d'une complicité, à certains égards, entre la phénoménologie des *Recherches logiques* et, une certaine interprétation métaphysique de la notion d'évidence. Il remarque, certes, que la pensée de l'être comme présence, de la vérité comme évidence pleine, ou encore de la perception comme intuition immédiate, est au cœur des *Recherches logiques* de Husserl. Mais R. Legros montre toutefois que, si le mouvement phénoménologique commence sous l'impulsion de l'évidence métaphysique, il demeure que « le phénoménologique même » ou le « phénoménologique comme tel », ce qui est atteint en tant qu'il est ce qu'il y a de « proprement » phénoménologique, est, en un certain sens, une évidence non-métaphysique. C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle R. Legros entendait parvenir dans un article datant de 1990, c'est-à-dire, montrer que les *Recherches logiques* accomplissaient la métaphysique, en même temps qu'elles inauguraient la nouvelle discipline phénoménologique avec un concept original d'évidence. Ce sera finalement dans le paradoxe d'évidence métaphysique et d'évidence non-métaphysique qu'il décrira la démarche de la phénoménologie. La question qui porte son texte et qui le place d'emblée à l'opposé de Derrida, est d'ailleurs celle de savoir : « *Comment la phénoménologie des Recherches logiques peut-elle être porteuse d'une mise en question de la métaphysique du sein de laquelle elle est issue ?* » (p. 206). En d'autres termes, comment faire apparaître cette critique phénoménologique de l'évidence métaphysique déjà féconde dans les *Recherches logiques* ? Cf. R. Legros, « Husserl et la critique de l'évidence (sur la phénoménologie des *Recherches logiques*) » in *Revue Epokhè*, N°1, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 203-244.

⁴ *VP*, p. 8.

Mais il reste cependant évident, que ces interprétations métaphysiques de la phénoménologie ne doivent pas dissimuler l'irréductible complexité qui existe dans les rapports entre les deux. Comme avait su le dire D. Janicaud, il est difficile de « *dresser une fois pour toutes* » une série de relations entre phénoménologie et métaphysique en termes d'exclusion, d'inclusion, ou éventuellement de recouvrements partiels »¹. Et cela, pour l'unique raison que phénoménologie et métaphysique s'entrelacent à maintes reprises, par le fait qu'elles appartiennent toutes deux à l'unique entreprise théorétique qui porte le nom de « La philosophie ». C'est pourquoi, pour J.-L. Marion par exemple, il ne faut pas s'étonner de voir la phénoménologie rencontrer les difficultés ou les apories typiques de la métaphysique. J.-L. Marion parle de « rupture restauratrice »² pour désigner l'ambiguïté qui s'installe dans les rapports de la phénoménologie à la métaphysique. Selon lui, « *Husserl instaure la phénoménologie comme telle et, du même geste, la méconnaît, parce qu'il méconnaît son rapport essentiel à l'essence de la métaphysique* »³. Une méconnaissance qui, d'après Marion, ferait étrangement « *dérivée l'instauration en restauration, la rupture avec la métaphysique en héritage de la métaphysique* »⁴.

Cela dit, dans les rapports de la phénoménologie à la métaphysique, deux approches peuvent être proposées. Autrement dit, les recherches visant à mettre en relation phénoménologie et métaphysique peuvent être conduites dans deux directions : selon que l'on se situe dans la « neutralité » dont se réclamait la phénoménologie des *Recherches logiques* et, suivant qu'on adopte la position ultérieure de la phénoménologie transcendantale. D'un côté, la phénoménologie des *Recherches logiques* affirme une neutralité dont il faudra cerner le sens, car en elle se déploie aussi le besoin d'une critique de la métaphysique et, de l'autre côté, la phénoménologie transcendantale, avec les contrastes qui font sa différence, mais qui se réclame tout de même de la métaphysique en prétendant assumer elle seule le destin philosophique de ce que, depuis Aristote, on désignait par « philosophie première »⁵. A cela s'ajoute, la reprise à son compte des projets cartésien et kantien

¹ D. Janicaud, « Phénoménologie ou métaphysique » in *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, E. Escoubas, B. Waldenfels (eds.), Paris, L'Harmattan, 2000, p. 175.

² J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 12.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Husserl était convaincu qu'« *Il serait erroné de croire que l'exigence d'une philosophie première est depuis longtemps déjà satisfaite dans un quelconque des systèmes philosophiques que nous a transmis l'histoire* » Cf. E. Husserl, *Philosophie première*, Tome 1, Paris, PUF, 1970, p. 6-7.

de refonder la métaphysique depuis la dimension transcendantale de la subjectivité humaine.

Mais avant d'évoquer, à proprement parler, son rapport contrasté à la métaphysique, examinons en quelques mots le contexte de naissance de la phénoménologie. Nous verrons que la naissance de la phénoménologie vient en réaction, entre autres, contre la métaphysique.

La phénoménologie husserlienne alors naissante, se trouvait à l'intersection de plusieurs apports conceptuels. Au départ, son fondateur Edmund Husserl avait su faire converger les apports des mathématiques, de la logique et de la psychologie de son temps, dont il était familier¹. Au formalisme des deux premières, s'ajoutait l'approche descriptive de la troisième. Des deux premières, Husserl avait appris à défendre l'indépendance des objets idéaux, et de la troisième, il avait retenu la description scientifique du concept de conscience en termes de vécus psychiques intentionnels. Toutes ces influences auront permis à la phénoménologie de voir le jour dans les années 1900-1901. Mais réclamant aussitôt son originalité propre, autant au niveau de ses objets (les essences), qu'au niveau de sa méthode (la réduction phénoménologique), la phénoménologie sera amenée à prendre ses distances à l'égard de tous les savoirs qui l'ont précédé, et plus particulièrement avec la psychologie, jugeant cette dernière encore suffisamment entachés de « naïveté ».

C'est le contexte philosophique et scientifique de la fin du XIX^e siècle qui précipita l'émergence de la phénoménologie. Ce contexte, c'est celui de la métaphysique se voyant précipitée vers sa fin par l'essor et les progrès des sciences positives, lesquelles avaient investi les différents domaines de la connaissance et déterminé la vision globale du monde qui était celle de l'homme moderne². S'étant ainsi approprié tous les domaines du savoir, la vision positiviste ou technoscientifique du monde travaillait à rendre désuets les problèmes et les objets idéaux de la métaphysique, au profit d'une réflexion de plus en plus portée sur la nature comme simple monde-des-corps réellement existant en soi. En fait, l'avènement des sciences positives, fort des nombreuses réalisations dans les domaines de la technique et de l'industrie, va correspondre avec le moment où la métaphysique se verra menacée d'expulsion du domaine de la connaissance scientifique, car les tenants du positivisme et du pragmatisme la jugeaient fictive à cause de la nature

¹ Sur l'apport de ces disciplines à l'endroit de la phénoménologie, on peut consulter toute la première partie du texte de F. Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

² E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

irrédelle, non expérimentable de ses objets. Ce à quoi Husserl assistera dans ce positivisme triomphant, c'est à l'altération essentielle de l'*idée* même de *science* et, plus particulièrement, de son unité, de son universalité, de sa téléologie. La science moderne transformée en simple technique, en pure doctrine pragmatiste, et ainsi soumise à l'étude expérimentale de la nature, sera réduite, selon Husserl, à un simple examen des phénomènes particuliers et se verra condamnée à ne fournir que des vérités contingentes, où rien ne correspond à des nécessités eidétiques susceptibles de favoriser l'objectivité d'un accord mutuel.

Or Husserl ne pouvait que s'inquiéter de ce vide fait autour des essences et de la recherche d'une vérité fondée de façon absolue en elles, et donc susceptible d'être universellement partagée. Ce vide autour de la possibilité d'un accord universel fondé sur des nécessités eidétiques, favorisait partout l'émergence et la persistance de multiples théories se succédant à l'infini, n'engendrant que contradictions, relativisme et scepticisme dans la connaissance. D'où le phénomène de « crise » qu'il dénoncera : crise du sens et de la valeur objective de la vérité dans les sciences particulières et, qui, en s'étendant, menaçait d'affecter le sens de la vérité dans la science en général. La phénoménologie verra le jour en réaction contre cette crise du sens et de la vérité dans les sciences particulières.

Le cas le plus évident de cette crise du sens dans les sciences positives, largement vulgarisé par Husserl, est celui de la psychologie empirique, dont l'objectivisme et le naturalisme ruinaient considérablement toute possibilité d'accès à la valeur objective de la connaissance en réduisant les idées à des états de conscience, les vérités de la logique à de simples processus psychologiques individuels. Husserl remarquait que les thèses psychologues entendaient faire de la validité des vérités logiques, le simple reflet d'une forme contingente d'organisation psychique¹. Pour Husserl, contre le naturalisme de la psychologie, il devrait s'établir une distinction entre le flux des processus mentaux que voudrait

¹ Pour Husserl, l'hostilité à l'égard des « idées » et des « essences » que l'on rencontre chez les savants des sciences positives, on le retrouve aussi chez les psychologues. Cf. *IDI*, § 18, p. 63. Si l'on prend pour exemple la vérité logique de non-contradiction qu'avait émise Aristote, regardée d'un point de vue psychologue, on dira que lorsque celle-ci énonce qu'il est vrai, de façon absolue et universelle, que deux propositions contraires ne peuvent être vraies en même temps, elle n'exprimerait à ce titre qu'une simple impossibilité de fait, purement psychologique, celle de croire à la fois à la vérité d'une proposition et à celle de sa négation. Ce qui est insoutenable, selon Husserl, qui soutient qu'il y a toujours une différence infranchissable entre un jugement empirique, reflétant une croyance contingente et, un jugement reconnaissant la vérité absolue d'une proposition logique. La vérité logique n'est pas une vérité de fait. Il s'agit plutôt d'un accord universel, d'une vérité démontrable *a priori*, vérité invariante, irréductible à la dimension d'un processus psychique susceptible de changement suivant les individus, les moments et les lieux.

étudier la psychologie, et l'objectivité sur laquelle repose le raisonnement, objet de la logique pure¹. Il devenait donc urgent de rétablir la teneur objective des *idées* et des *significations*, les replacer dans leur existence légitime d'objets idéaux et dans leur transcendance indubitable à l'égard du sujet qui les appréhende. Il lui revenait, par conséquent, de penser une certaine dimension de la conscience capable de s'ouvrir à l'altérité originale des objets idéaux, objets qui, à l'image des nombres arithmétiques, des figures géométriques ou des lois de la logique, ne se confondent pas avec leurs représentations dans l'esprit, mais au contraire, s'imposent à lui avec leur consistance ontologique.

C'est ainsi qu'à l'inverse des sciences positives, va alors se construire une alternative autrement féconde, celle de la phénoménologie. Elle revendiquera le droit à se considérer comme un savoir construit sur des caractères distincts de ceux des sciences exactes de la nature, y compris, ceux de la psychologie scientifique et de la métaphysique. L'intention fondamentale de la philosophie phénoménologique sera guidée par l'impératif descriptif du « retour aux choses mêmes » (*zu den Sachen selbst*)². Un impératif descriptif dont il convient toutefois de bien cerner le sens, car c'est en lui que se décrypte tout le programme de la phénoménologie. Pour l'essentiel, il faut retenir que les « choses » (*Sachen*) vers lesquelles il s'agit de faire retour, ne sont pas des réalités naturelles régulièrement objectivées par les sciences spécialisées de la nature, mais plutôt des *Erlebnisse*, des purs vécus. Il est important de préciser que Husserl établit une distinction entre la « chose » au sens correspondant au mot allemand « *Sache* », et la « chose » au sens du mot « *Ding* ». L'intérêt théorique de la philosophie phénoménologique ne portait pas sur le monde des réalités simplement posées, donc sur la chose au sens de « *Ding* », mais plutôt sur les actes de conscience à partir desquels ces réalités sont posées. Ce que Husserl entend par le « retour aux choses mêmes », ce n'est rien d'autre qu'un retour réflexif aux vécus intentionnels à travers lesquels les « choses » (*Sachen*) — qu'ils s'agissent des objets réels, d'entités logiques et mathématiques, de souvenirs ou de vécus de conscience, des perceptions ou d'objets imaginaires, des valeurs ou des œuvres, des vécus d'autrui, etc. — se présentent, apparaissent comme présentes « en personne » dans l'intuition. Il est clair que la tâche que Husserl assigne à la nouvelle philosophie phénoménologique,

¹ G. Guest, « Husserl ou la transparence du monde » in *Les philosophes de Hume à Sartre II*, L.-L. Grateloup (dir.), Paris, Hachette, 1985, p. 231.

² *RLII/I*, §1, p. 6.

est de porter à la clarté philosophique, par une « compréhension descriptive », les purs vécus de la conscience et de la connaissance.

Ce que Husserl reprochait aux sciences positives, ce qu'il va considérer comme le signe de leur naïveté, c'est justement de s'être limité à des constructions théoriques sur des objets simplement présents, et d'avoir finalement ignoré les « choses mêmes », c'est-à-dire les fonctions intentionnelles d'où, en dernière analyse, tous les objets sont originairement donnés¹. C'est pourquoi, pour sa part, au lieu de dissenter sur le statut des objets déjà donnés, la phénoménologie étudiera la manière dont les objets sont donnés à la conscience. Elle se définira elle-même comme une « science des phénomènes » au sens où il faut entendre par là, l'art de faire apparaître explicitement la manière d'apparaître des choses. Le mot « phénomène » (*Erscheinung*) que Husserl utilise pour désigner la chose en tant que telle, ne désignera pas uniquement la région des contenus sensibles, il le débordera considérablement pour désigner finalement la région des actes intentionnels². Ce qu'on peut considérer comme la présupposition essentielle de la phénoménologie, c'est qu'il est impossible de rendre compte de la possibilité de connaître un objet, sans qu'on ne soit reconduit aux conditions, dans lesquelles, ce dernier a commencé à apparaître au sujet. C'est pourquoi, retrouver le sens du surgissement originaire des choses, saisir les phénomènes dans le mode premier de leur

¹ Dans les *Méditations cartésiennes*, § 64, p. 246, on peut par exemple entendre Husserl dire que « les concepts premiers qui portent toute la science et déterminent la sphère de ses objets et le sens de ses théories, ont une origine naïve ; ils ont des horizons intentionnels indéterminés ; ils résultent des fonctions intentionnelles inconnues ».

² S'agissant du sens à accorder au mot « phénomène » chez Husserl, il faut dire qu'on est loin de ce que pensait Kant dans le sillage de la tradition platonicienne. Comme l'a brièvement rappelé Claudio Majolino dans son excellent article, chez Kant contrairement à Husserl, il ne pourrait pas y avoir d'équivalence entre l'étude des « phénomènes » et le retour aux « choses mêmes », car le *phénomène* chez lui ne se confond pas avec la chose. Bien au contraire, ce que Kant désigne sous le terme de *phénomène*, ce n'est rien d'autre que ce qui nous apparaît, c'est-à-dire la face visible de la chose (du noumène) qui, elle-même demeure en-soi et inconnue. Une position kantienne qui aura, pour Husserl, le défaut de consacrer l'écart déjà établi par la tradition platonicienne entre la réalité et l'apparence, entre l'être en soi et l'être pour nous, entre la chose telle qu'elle est et la chose telle que nous autres humains en avons conscience. On peut consulter le propos de C. Majolino dans « Phénomène : l'exception husserlienne. Husserl, Brentano et l'invention de la phénoménologie » in J. Benoist, V. Gérard (dir.), *Husserl*, Paris, Ellipses, 2010, p. 23. En ce qui concerne la lecture du « phénomène » chez Husserl, on peut s'orienter à partir de la manière dont Jacques English l'expose en termes d'unité duelle s'inscrivant dans la structure même de l'« apparaître » entre l'« apparition » (*die Erscheinung*) et l'« apparaissant » (*das Erscheinendes*). On comprend que, pour Husserl, c'est la confusion de ces deux pôles distincts de l'« apparaître » qui ne pouvait que rendre incomprise la notion même de « phénomène ». Or si l'on comprend que la phénoménologie est « science des phénomènes purs de la conscience », que son projet est de faire ressortir le caractère intrinsèquement intentionnel de la conscience, alors on saisit aisément que le terme « phénomène » ne désigne, chez Husserl, rien d'autre que l'« apparition ». Voir J. English, *Le vocabulaire de Husserl*, Paris, Ellipses, 2002.

apparaître, avant tout savoir spéculatif ou scientifique, telle est la vocation de la phénoménologie et la réponse à sa maxime fondamentale du « retour aux choses mêmes ». Son objet sera alors la conscience intentionnelle et non les objets de la nature. Mais quels ont pu être les rapports entre cette phénoménologie naissante, telle que nous venons de la définir, et la métaphysique ? Questionnent-elles en direction de la même « chose » ?

Ce qu'il convient d'abord de retenir, c'est qu'au départ de sa démarche philosophique en 1901 la phénoménologie de Husserl était habitée, comme le dit E. Fink, par une réelle tonalité (*stimmung*) anti-métaphysique¹. Autant dire que le premier regard que Husserl jetait sur la métaphysique au moment où il écrivait les *Recherches logiques*, était un regard de méfiance, une méfiance tournée essentiellement vers ce qu'il appellera les « excès spéculatifs » de cette dernière. On peut entendre notamment Husserl affirmer, au départ de la première *Recherche*, que « *La phénoménologie pure représente un domaine de recherches neutres* »². Entendons par là, neutre vis-à-vis de la métaphysique dont il jugeait le contenu du questionnement incompatible avec l'interrogation qui guidait les premiers pas de la phénoménologie en tant que « théorie critique de la connaissance ». Mais en quel sens doit-on comprendre cette neutralité vis-à-vis du mode de questionnement métaphysique ? S'agit-il d'un simple désintérêt ou plus fondamentalement d'une démarche critique à l'endroit de la métaphysique ?

Il faut dire que Husserl comme l'avait été son maître Brentano, était au départ un lecteur des empiristes et des positivistes britanniques. Nous pensons notamment à J. Locke, D. Hume, Berkeley, Stuart Mill. C'est au contact de ces philosophes que Husserl découvre le sentiment antimétaphysique qui faisait leur unité. On peut même dire que tous ces philosophes avaient un mot d'ordre commun : respecter uniquement le *donné* ou plutôt *cela* même qui est *donné*, c'est-à-dire la chose que l'on perçoit, la seule à laquelle on doit penser, c'est cela l'unique chose dont on est tenu de parler. Et par conséquent, se tenir à distance des constructions théoriques qui éloignent des strictes limites de l'expérience concrète de la chose perçue. Sur ce point, Husserl semble être en harmonie avec les tenants du positivisme. Puisque c'est cela même l'argument du « principe des principes » institué par Husserl : ne jamais outrepasser les limites de ce qui est donné dans l'intuition originare. Mais pourtant le désaccord avec les savants de l'empirisme reste profond. Après tout, d'une certaine façon, l'empirisme positiviste en

¹ E. Fink, *Proximité et distance*, tr. fr. J. Kessler, Paris, J. Millon, 1994, p. 115.

² *RLII/I*, § 1, p. 3.

combattant la métaphysique, professait lui aussi un « retour aux choses ». C'est-à-dire d'après Husserl : « *revenir des discours et des opinions aux choses mêmes, les interroger en tant qu'elles se donnent elles-mêmes et repousser tous les préjugés étrangers à la chose même* »¹.

Mais en dénonçant ainsi la spéculation métaphysique au motif que l'attention du scientifique ne devrait pas dépasser les limites de l'intuition, l'empirisme croyait réaliser l'idéal du « retour aux choses » comme retour à l'expérience originale. Cependant Husserl réalise que l'erreur de l'empirisme, c'est d'avoir cru que revenir aux *choses mêmes*, signifiait alors, revenir aux donnés de l'expérience sensible pour y fonder la connaissance. « *Ainsi, dit-il, pour l'empiriste, c'est tout un de parler de science authentique et de science fondée sur l'expérience (...). La science ne connaît jamais que la réalité naturelle, celle qui tombe sous l'expérience* »². Or d'après Husserl, « *les choses ne sont pas purement et simplement les choses de la nature ; la réalité au sens habituel du mot, ne s'identifie pas purement et simplement avec la réalité en général* »³. Par conséquent, s'il faut procéder à une réelle suspension des constructions théoriques préconstituées, celles qui débordent ou qui s'écartent du champ de l'expérience, il ne faut pas non plus tolérer celles qui tendent à restreindre ce champ. Or selon lui, c'est cela qui sépare l'empirisme classique de la métaphysique. Et de ce point de vue, Husserl considère que l'empirisme n'est que la forme inversée de la métaphysique, ou si l'on veut, une construction spéculative qui s'ignore. Car tous deux procèdent par abstraction, par élimination, et présupposent toujours un domaine de réalités sur lequel ils entendent fonder la connaissance.

Ce qui permet alors de dire que Husserl lutte contre la métaphysique, par le geste même qui l'éloigne aussi de l'empirisme. Les deux semblent ne pas respecter

¹ *ID I*, § 19, p. 63-64. D'ailleurs à ce propos, Husserl était conscient du radicalisme méthodologique dont l'empirisme faisait preuve dans sa critique de la spéculation métaphysique. L'empirisme mettait de côté, disait-il, toutes les « idoles », toutes les « *puissances de la tradition et de la superstition, des préjugés grossiers et raffinés de tout genre* ». Cf. *ID I*, § 19, p. 63. On comprend que Husserl accusait lui aussi la métaphysique de s'être constituée en pure narration spéculative du fait qu'elle élevait sous forme d'objets ou de réalités véritables, des entités surnaturelles. Sur ce point Hume pouvait être considéré par Husserl comme le précurseur de la phénoménologie. Car pour Hume, contrairement à l'idée reçue du platonisme, le monde physique n'est pas une illusion et que l'être humain ne saurait être un pur esprit contemplatif. Avec Hume la notion d'« apparence sensible » va perdre toute consistance ontologique, car la chose livrée à la perception n'est plus le contraire du réel, mais le réel lui-même. Et à sa suite, Husserl montrera que la différence entre l'apparence et la réalité ne vient pas de l'expérience, mais de Platon. Alors que pour le phénoménologue, le propre de ce qui est c'est d'apparaître : tout réel se montre et toutes les prétendues apparences, à défaut de dissimuler l'être véritable, au contraire le révèle. Il n'y a pas chez Husserl ce préjugé quasi-mystique d'un être supra-temporel.

² *ID I*, § 19, p. 64.

³ *ID I*, § 19, p. 65.

le principe d' « absence de présuppositions ». Ce qui éloigne alors Husserl du positivisme des empiristes, c'est précisément la nature du *donné*, c'est-à-dire ce qui est réputé se prêter à la description après la suspension des préjugés issus de la métaphysique. Pour les tenants de l'empirisme et du positivisme, le *donné* soumis à la description se limite aux seules manifestations d'ordre empirique, qu'il s'agisse d'un arbre, d'une maison, d'un homme, des mécanismes psychiques, des actes, etc. A ce titre, l'empiriste ne demande à décrire que ce qui est empirique¹. Et sur cette base, nous dit Husserl, l'empiriste « récuse les « idées », les « essences », la « connaissance eidétique »².

De son côté, la métaphysique restreint aussi le champ de l'expérience aux seuls « idées » en considérant les objets sensibles comme de simples apparences sans véritable consistance ontologique. Pour Husserl, au contraire, la phénoménologie n'admet pas d'arrière-monde : la différence entre un être véritable et l'apparaître trompeur disparaît. Finalement, chez Husserl, le retour au *donné* conduit à un domaine d'expérience plus riche, riche de ses *objectivités fondées* d'un ordre supérieur, que sont les pures nécessités d'essence ou l'ensemble des *objectivités catégoriales*, celles-là même que l'empirisme se prive de voir ou considère comme de pures fictions³.

Chez Husserl, en effet, l'expérience ne se limite pas à ce qui est donné dans l'*intuition sensible*, mais s'enrichit aussi de ce qui est donné dans l'*intuition catégoriale*. Husserl échange d'ailleurs le concept étroit d'*expérience* contre la notion plus générale d'*intuition*. L'originalité de la phénoménologie à ce niveau, c'est donc de n'être pas une pure pensée spéculative, et encore moins, un empirisme rigide. La phénoménologie appelle, comme l'empirisme, à décrire *cela* même qui est *donné*, certes, mais elle soutient aussi qu'il n'y a pas de description sans idéation. Son intérêt est plutôt porté sur le *donné* suivant l'apparition de ses composantes descriptives en essayant de contourner toute prise de position ontologique anticipée. Son exigence méthodologique consiste simplement à « décrire, sans

¹ En confondant l'idée de science en général avec la science empirique, l'empirisme débouche toujours sur le scepticisme. Husserl pense qu'on ne saurait demander à l'expérience de résoudre les problèmes qu'elle-même pose.

² *ID I*, § 18, p. 62.

³ Husserl décrit parfaitement ce que pense l'esprit scientifique empiriste à l'égard des objets idéaux de la métaphysique. Pour un empiriste, « *en face des faits, que pourraient être les « idées » et les « essences », sinon des entités scolastiques, des fantômes métaphysiques ? C'est précisément le grand service que nous ont rendu les sciences modernes de la nature, d'avoir délivré l'humanité de ces revenants philosophiques* ». Puisque selon l'empirisme la science ne s'occupe que de la réalité naturelle, alors « *ce qui n'est pas réalité est fiction, une science composée de fictions est elle-même une science fictive* ». En somme, l'empiriste pense que la métaphysique est une pure fiction. Cf. *ID I*, §19, p. 64.

supposer d'entité subrepticement fondatrice qui se tiendrait au-delà des phénomènes décrits »¹. Tel est d'ailleurs le legs brentanien auquel Husserl s'accrochera dès ses débuts en philosophie : « *Il faut décrire, en dehors de toute préoccupation explicative, et le faire, c'est forcément accepter jusqu'à un certain point d'ignorer, ou de ne pas prédéterminer trop exclusivement, l'objet que l'on décrit* »².

C'est pourquoi suivant la terminologie du § 7 du second volume des *Recherches logiques*, Husserl voyait la « métaphysique » à travers l'alternative de deux questionnements classiques : celui de l'empirisme et celui de l'idéalisme. C'est-à-dire deux positions, au fond, doublement réalistes et réductionnistes : la première est portée vers un réalisme des choses sensibles individuelles et existantes par elles-mêmes, et quant à l'autre, elle donne lieu à un réalisme des idées existantes en soi indépendamment de la conscience qui les atteint. En clair, nous avons là deux positions philosophique tout à fait conflictuelles, posant chacune l'existence d'un monde extérieur. Mais Husserl se donnera la tâche de se mettre à l'abri de ce conflit touchant le statut ontologique de la réalité. C'est le sens qu'il donne à sa « neutralité » philosophique dans les *Recherches logiques*.

En effet, le premier réflexe de Husserl dans les *Recherches logiques*, consistera à s'abstenir de poser des questions portant sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Pour lui, toute thèse portant sur l'existence ou la non existence de la réalité du monde extérieur est une thèse métaphysique. Quand à la phénoménologie, nous dit-il, sa « neutralité » consiste en ceci qu'« *elle ne contient, dans ce qu'elle établit scientifiquement, dès le début, et dans toutes ses démarches ultérieures, pas la moindre affirmation portant sur une existence réelle* »³. C'est ainsi que, dans un premier temps, Husserl déjouera l'opposition métaphysique du réalisme et de l'idéalisme en refusant de choisir entre les deux pôles de l'alternative⁴. Alors s'opère une forme de sortie ou de positionnement *au dehors* de la métaphysique, au sens d'un désintérêt pour des problèmes relatifs à l'être ou au non-être du monde. C'est ce que Husserl considérait à l'époque des *Recherches logiques* comme le présupposé fondateur de la démarche phénoménologique, celui consistant à « satisfaire au

¹ J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997, p. 221.

² *Ibid.*, p. 219.

³ *RLII/I*, § 7, p. 23.

⁴ Un phénomène que J. Benoist traduit en des termes suffisamment explicites en disant « L'expérience phénoménologique est neutre ou du moins prétend l'être, au sens exact où, pourrait-on dire, elle n'est en elle-même ni réelle ni idéale : elle se tient en-deçà ou au-delà de la question du réalisme et de l'idéalisme » Cf. *Phénoménologie, sémantique, ontologie, op. cit.*, p. 229.

principe de l'absence de présupposition » (Voraussetzungslosigkeit). En d'autres termes, la mise hors circuit de tout savoir pré-constitué.

Il faut ensuite mentionner que la neutralité s'accompagne d'une antériorité de principe. Autrement dit, par sa position de neutralité, la phénoménologie veut apparaître comme cette science apriorique dans laquelle les autres sciences ont leurs racines. Elle entend se positionner en science fondant les autres sciences et transformant ces dernières en sciences proprement philosophique. Elle entendait être, selon Husserl lui-même, la théorie des théories, celle qui vient avant toute théorie empirique, avant toute science explicative du réel, « *avant la physique de la nature d'une part, avant la psychologie d'autre part, et naturellement aussi avant toute métaphysique* »¹. Cette neutralité, plus qu'une prise de distance, mène un recul en-deçà des savoirs constitués. Par sa position de neutralité, la phénoménologie voulait s'entendre comme une attitude pré-métaphysique et pré-scientifique, s'établissant, comme dirait J.-F. Lyotard, dans l'état d'un non-savoir², un état antépédicatif, mais où prendront appui toute réflexion et toute science constituées.

Mais sur un tout autre plan, il faut rappeler que la phénoménologie transcendantale sort de la neutralité critique de départ pour assumer le destin philosophique de la métaphysique. Comme a su le dire J. Benoist :

Il y a quelque chose d'étrange dans la fortune de la phénoménologie au XX^e siècle. Son succès considérable, certainement, est au départ indissociable d'une lutte antimétaphysique. Mais, en bout de course, il se peut qu'elle se soit révélée, l'ultime recours de cette même métaphysique qu'elle avait dénoncée³.

La phénoménologie s'est enrichi, bien qu'en contraste, des apports et du projet fondateur de la métaphysique. On peut voir, dans son œuvre, de nombreux rapports à Platon, à Aristote, à Descartes, à Leibniz et à Kant. La différence que Platon établissait, par exemple, entre la *doxa* et l'*epistēmē* se retrouve chez Husserl sous la forme du contraste entre l'*attitude naturelle* à l'*attitude phénoménologique*⁴. De même

¹ *RLII/I*, §7, p. 23.

² J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 1954, p. 5.

³ J. Benoist, « Dépassements de la métaphysique » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2, Tome 129-n°2, p. 167.

⁴ Sur la manière dont Husserl s'approprie l'esprit de la philosophie grecque antique, on peut consulter l'article de Klaus Held, « Husserl et les Grecs » in E. Escoubas et M. Richir (dir.), *Husserl*, Paris, J. Millon, 2004.

que le couple Socrate-Platon combattait le relativisme et le scepticisme des Sophistes au moyen de la méthode, et guidé par un souci de clarté absolue, de même Husserl fera sien, ce même combat contre le relativisme et le scepticisme des sciences positives, responsables à ses yeux du psychologisme qui entendait ruiner les efforts de constitution d'une science en général, fondée sur une connaissance pure et une méthode rigoureuse.

L'orientation vers les essences et le primat de la vision, c'est là aussi un point commun entre Husserl et Platon. Mais ce serait une grave méprise que de considérer la phénoménologie comme un néo-platonisme. La théorie husserlienne des essences n'est pas réductible à la théorie platonicienne. A ce sujet Husserl se défendra vigoureusement, notamment en ces termes :

J'ai souvent dû subir le reproche d' « hypostase platonicienne », d'avoir restauré le « réalisme scolastique ». Ce reproche est complètement injustifié, il se trouve en totale contradiction avec le contenu de mes exposés¹.

Dans les cours de 1923-1924 on peut voir Husserl revendiquer, pour la phénoménologie, le statut de « philosophie première » dont on sait que le projet

¹ E. Husserl, *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975, p. 366. Un point qui semble désigner le « platonisme » apparent de Husserl : il est possible, selon lui, de partir du fait empirique donné dans l'expérience pour viser son essence idéale. Autrement dit « *L'intuition empirique ou intuition de l'individu peut être convertie en vision de l'essence* ». Telle est, selon Husserl, le phénomène de *l'idéation* que l'on peut, bien que maladroitement, rapprocher de la conversion platonicienne de l'âme quittant les apparences pour les essences. On peut alors dire que, chez Platon, autant que chez Husserl, l'acte philosophique proprement dit, consiste justement dans cette exigence de conversion, conduisant du fait empirique contingent à l'essence idéale nécessaire. Husserl avait justement découvert — ce qui, nous semble-t-il, n'avait pas échappé à Platon — qu'un élément eidétique est à chaque fois impliqué à la racine de toute détermination empirique d'un objet. Mais prenons garde, Husserl se défend contre toute accusation de vouloir hypostasier les essences à la manière de Platon, les tenir pour seuls objets réellement existant dans un exil suprasensible. Il n'y a pas, chez Husserl, un cosmos des essences comme c'est le cas chez Platon. Les essences husserliennes ne sont pas des entités séparées, mais des *objectités* incarnées. A la différence de Platon ou de Descartes chez qui l'intuition atteint l'idéalité de l'essence par la perte du sensible, Husserl pense au contraire l'intuition eidétique, non sensible en elle-même, sur la base de l'intuition sensible d'un objet individuel. « *Sans aucun doute, dit-il, l'intuition de l'essence a ceci de particulier qu'elle suppose à sa base une part importante d'intuition portant sur l'individu, à savoir qu'un individu apparaisse, qu'on en ait un aperçu* » Cf. *ID I*, § 3, p. 23. Par conséquent Husserl considère que l'essence n'est pas une entité spéculative obtenue par intellection pure, mais plutôt une unité concrète, la marque de l'intelligible dans le sensible. Pour lui, l'essence c'est toujours l'essence d'un fait, d'un objet ou d'un événement empirique. Et tout réalité empirique présuppose une nécessité d'essences comme sa condition de possibilité : « *Tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence, et donc la possession d'un Eidos qu'il importe de saisir dans sa pureté* » Cf. *ID I*, § 2, p. 17. C'est en cette fondation de l'essence dans le sensible que se situe la démarcation de Husserl vis-à-vis de la métaphysique. Husserl dit précisément que « *la vérité de l'eidétique est dans l'empirique, et c'est pourquoi cette « réduction eidétique », par laquelle nous sommes invités à passer de la facticité contingente de l'objet à son contenu intelligible, peut être dite encore « mondaine* ». Cf. E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001, p. 14.

remonte à Aristote et, qu'il n'est rien d'autre que le nom par lequel il désignait la « métaphysique »¹. De même qu'on voit renaître chez lui l'espoir cartésien et leibnizien d'une *mathesis universalis*, ainsi que les concepts d'*ego cogito* et de *monade*. Par ailleurs, Descartes et Kant représentent la modernité métaphysique sur laquelle Husserl s'appuie, aussi bien en héritage qu'en rupture. La méthode de « l'épochè phénoménologique » portant sur la transcendance du monde, se réclamait d'ailleurs du doute cartésien, avant d'apparaître plus tard comme sa critique la plus radicale. Et dans l'épistémologie kantienne, Husserl fait la découverte d'une phénoménologie implicite. Comme dit Ricœur, Husserl continue assurément quelque chose qui, chez Kant, était encore en état embryonnaire². Ce quelque chose est la dimension transcendantale de la subjectivité. Il faut dire que la phénoménologie transcendantale ne sera rien d'autre que la forme radicalisée de la métaphysique kantienne. On peut alors s'apercevoir, au regard de ce qui précède, qu'entre phénoménologie et métaphysique, même si la distance se creuse indéniablement, la proximité reste toutefois maintenue. Dans ce qui suit, nous entendons maintenant cerner ce qui constitue, à proprement parler, l'objet de la controverse entre Derrida et la phénoménologie husserlienne des *Recherches logiques*.

2. 2. L'objet de la controverse : la théorie du signe chez Husserl ou la distinction entre « expression » et « indice »

Dans sa critique qu'il adresse à la phénoménologie de Husserl, critique dans laquelle il voit en elle se développer une démarche soucieuse de la *présence*, Derrida part de la description phénoménologique du langage, comprise chez Husserl, en termes d'opposition duelle entre un langage animé par une intention de signification et, une autre forme de langage qui, selon lui, en est dépourvue. En des termes autres, Derrida dénonce le partage entre « expression » et « indice », celui qu'avait établi Husserl dans sa théorie phénoménologique du signe dans les *Recherches logiques*. La déconstruction de cette distinction donnera lieu, on le sait, en 1967 à la rédaction de *La voix et le phénomène*, ouvrage majeur de Derrida, consacré explicitement à la critique de la théorie phénoménologique du signe chez Husserl.

Il faut dès à présent dire que le dialogue ininterrompu et, constamment controversé, que Derrida avait engagé avec les écrits de Husserl trouve, dans la

¹ E. Husserl, *Philosophie première*, Vol. 1, *Histoire critique des idées*, Paris, PUF, p. 3.

² P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, L'édition de Poche 2004, p. 273.

distinction initiale entre « expression » et « indice », le cœur de son motif. Une distinction qui va se radicaliser avec la reconduction du langage à son essence dans le monologue intérieur, ce que Husserl appelle, « la vie psychique solitaire ». Un geste de reconduction que va dénoncer Derrida au prétexte qu'il y voit là le résultat d'une décision métaphysique opérant par opposition, réduction et idéalisation, dans le but d'établir le règne de la *présence* sous la forme d'un pur signifié linguistique. Un geste qui semblera, selon lui, reproduire parfaitement le dualisme classique entre l'intériorité et l'extériorité, l'intelligible et le sensible, la forme et la matière, l'essence et l'existence, avec le risque qu'il aura de laisser davantage le souvenir de leur opposition que de leur enchevêtrement irréductible.

Avant d'aborder la critique que lui adresse justement Derrida, nous allons tenter dans l'immédiat de comprendre cette distinction que Husserl établissait au cœur du *signe* entre « expression » et « indice », en prenant au départ le soin de préciser A/ que cette distinction prend place dans la théorie générale de la signification et du langage. Nous allons ensuite voir, B/ en quoi l'expression se différencie-t-elle de l'indice, par le fait qu'elle porte à titre immanent son propre rapport au sens. Et enfin, C/ nous verrons comment se produit la radicalisation de cette distinction, en faisant apparaître l'expression sous sa forme eidétique la plus pure dans le discours solitaire.

A/ Signification et langage

La question de la « signification » est au premier plan dans la « percée » de la phénoménologie des *Recherches logiques*. On peut même dire que c'est par elle que le nom « phénoménologie » entre en scène, pour désigner la démarche philosophique de Husserl, étant donné que le vocable « phénoménologie » ne fait, pour la première fois son apparition, que lors de la publication du deuxième volume des *Recherches logiques*. P. Ricœur dira d'ailleurs qu'« *il est important de remarquer que la première question de la phénoménologie est : que signifie signifier ?* »¹. Ce qui invite justement à voir en quoi consiste ce concept de « signification ». Il est évident que la définition du concept de signification que nous sommes sur le point d'énoncer sera forcément très limitée. Car prétendre définir de façon exhaustive le concept de signification, c'est être amené à embrasser la totalité des distinctions qui se forme autour de lui. Il faut surtout observer que c'est à partir de celui-ci, ou du moins, à partir des

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, Edition de Poche, 2004, p. 9.

distinctions qui s'établiront à partir de lui, qu'était partie la critique derridienne de la phénoménologie dans *La voix et le phénomène*.

Mais le problème de la signification ne se déploie pas, chez Husserl, sans déployer avec lui celui du langage. La phénoménologie du langage amène Husserl à décrire le moment originel où s'éveille l'expérience du langage en nous. Il faut préciser que le langage dont parle Husserl n'a rien d'une langue particulière : il ne s'agit pas de telle ou telle langue existante, parlée ou non par un être vivant quelconque dans une société particulière¹. Le mot « langage » est à prendre, chez Husserl, dans sa plus grande généralité formelle, c'est le langage en tant que pure possibilité idéale dont les langues empiriques particulières ne sont, comme disait Merleau-Ponty, que des « réalisations brouillées »². Ici la question de l'existence ou de la réalité effective de la langue n'est alors pas posée. Seule compte, en effet, le langage dans sa structure unique, sa pure structure idéale, la structure que doit avoir tout langage possible pour être alors considéré comme tel.

En introduction de son texte, Derrida mentionne que les *Recherches logiques* ont ouvert un chemin dans lequel toute la phénoménologie s'est enfoncée³. Ce qui semble exacte, car en clair, selon lui, les prémisses conceptuelles des *Recherches* anticipent déjà sur la démarche et la structure de la pensée phénoménologique avenir. Aussi dira-t-il, par exemple, qu'« à chaque page se laisse lire la nécessité — ou la pratique implicite — des réductions eidétiques et phénoménologiques, la présence repérable de tout ce à quoi elles donneront accès »⁴. D'où il faut noter qu'à partir de la théorie pure de la signification, nombre de points que Husserl explicitera plus tard, sont déjà acquis une fois pour toutes, en commençant par le fait que la phénoménologie sera toute entière une *eidétique*, c'est-à-dire une science portée vers les essences pures et non une science empirique, autrement dit une science posant des faits. Il apparaît déjà que la phénoménologie ne s'intéressera pas aux données réelles de l'expérience, mais à leur sens pour et dans la conscience. Mais pour y parvenir, pour partir des données réelles au sens, il est dès lors acquis depuis les *Recherches logiques* et sa théorie du signe, que la démarche phénoménologique sera purificatrice et idéatrice et, que les objets dont elle aura à

¹ Husserl dit précisément ceci à la fin de l'introduction des *RLII* : « On se convaincra sans difficulté, tout au long du texte, que les analyses qui se rattachent à ces questions ont leur sens et leur valeur pour la théorie de la connaissance, indépendamment du fait de savoir s'il y a réellement des langues et un commerce réciproque entre les hommes auquel elles doivent servir »

² M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 73.

³ *VP*, p. 1.

⁴ *Ibid.*

s'occuper seront des unités idéales et non le divers des faits, des nécessités idéales logiquement déterminées et non des réalités contingentes physiquement posées. Et suivant sa démarche conceptuelle, chaque réalité physique se verra plutôt reconduite à l'essence idéale qui lui correspond.

Ce qui fait que, lors que la phénoménologie s'attaquera à la question du langage — premier objet du litige avec Derrida — il ne s'agira pas du langage en son expression phonique, mais celui-ci en son idéalité, en sa pure expressivité, bref, le langage en son essence, en sa signification initiale. Alors pense-t-on que la question de la signification ainsi que les distinctions qu'elle laisse apparaître, traverse la phénoménologie entière comme la question à partir de laquelle les autres dépendent. On peut donc remarquer que pour Husserl, commencer par décrire la structure de la signification, c'est décider que la préoccupation première de la phénoménologie est d'abord de se tourner du côté du sens ou, selon le mot de Derrida, du côté d'un « *vouloir-dire* ». Husserl apprendra à distinguer, par exemple, parmi les *signes*, ceux qui sont *signifiants* de ceux qui ne le sont pas. Et de là, Husserl pourra distinguer les différentes manières dont une signification peut être dite « vide » ou « pleine », du seul fait en elle de la *présence* d'un objet simplement visé ou de sa *présence* pleinement intuitive. Ainsi l'acte pur de *signifier* deviendra la composante essentielle de l'intentionnalité, au sens où l'intentionnalité désigne l'intention qui va au sens ou à la présence.

Cette description qui commence par la signification comme unité de sens au milieu de multiples apparitions d'une chose, permet aussi de comprendre que la phénoménologie opère sur le plan de l'*eidos* et, qu'elle ne se limite pas au vécu individuel, mais comme le rappelle P. Ricœur, elle atteint dans le vécu ce qui représente sa structure universelle¹. De la description du concept de signification, dépendront aussi celles de l'expression, de l'intuition ou de l'évidence. Sa situation au départ de la phénoménologie est donc capitale, car à partir d'elle se noue tout un réseau de « distinctions essentielles » qui guideront la phénoménologie avenir. Elle permettra, outre, de distinguer l'« expression » de l'« indice », mais aussi la visée dite « *signitive* » de la donation « *intuitive* », les actes dits « présentatifs » comme la perception et ceux dits « représentatifs » comme l'imagination². Il faut dire que la

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, Edition de Poche, 2004, p. 11.

² Husserl parle (au § 37 de la *RLIII*/VI, p. 144) des différences de perfection qui accompagnent chaque manière qu'à l'objet d'être présent dans l'acte qui l'appréhende, selon qu'il s'agisse de l'acte signitif, de l'intuition, de la perception ou de l'imagination. Selon Husserl, « *Les actes signitifs forment l'échelon le plus bas ; ils n'ont absolument aucune plénitude. Les actes intuitifs ont une plénitude, mais avec des différences graduelles de plus ou de moins* » Quant à la différence entre l'imagination et la perception, Husserl fait savoir

question de la signification reste entièrement liée à celle de l'intentionnalité, autrement dit, la signification se comprend comme un certain rapport à l'objet. Elle ne se confond pas avec le vécu subjectif qui le manifeste, donc ne s'enferme pas dans l'immanence de la conscience qui la pense. Elle se rapporte à l'objet, à condition bien sûr de prendre le mot « objet » dans sa plus grande généralité formelle, ce que Husserl définit comme « un quelque chose quelconque ». Ce qui inclut non seulement les choses, les états de choses, des propriétés, des individus, mais aussi des généralités. Pour Husserl les significations « *forment une totalité idéalement fermée d'objets généraux, par rapport auxquels le fait d'être pensés et exprimés est contingent* »¹.

La description husserlienne montre que le concept de « signification » ne renvoie pas à un contenu empirique ou psychologique.

Ce n'est pas le jugement psychologique, c'est-à-dire le phénomène psychique concret, qui intéresse en premier lieu et à proprement parler le pur logicien, mais le jugement logique, c'est-à-dire la signification identique de l'énoncé, qui est une en face des multiples vécus de jugement que distingue très nettement la description²

La signification ne peut donc être confondue avec le vécu psychologique de celui qui l'énonce. Il a plutôt un rapport à la logique pure ou à la phénoménologie pure qui en fait l'objet de sa recherche. En l'occurrence, on ne peut pas confondre *ce que* l'énoncé *veut dire* avec l'énoncé lui-même ou avec l'acte qui le manifeste. La signification désigne justement *ce que veut dire* l'énoncé, et non l'énoncé lui-même. Il y a ici une réelle différence que Husserl établit entre ce qui est pensé en tant que signification, en tant que contenu idéal de sens, et l'acte psychique qui l'atteint. Husserl prend l'exemple d'un énoncé géométrique pour montrer comment la vérité qu'énonce le jugement demeure identique à elle-même et, ce, que sa valeur soit ou non connue et, quel que soit celui qui l'énonce. Ceci vise à montrer que *l'état de*

que « *quelque grande que soit la perfection d'une imagination, elle laisse subsister une différence par rapport à la perception : elle ne livre pas l'objet lui-même, pas même en partie, elle donne seulement son image qui, tant qu'elle n'est qu'image, n'est jamais la chose elle-même. Nous sommes redevables de celle-ci à la perception. Elle aussi nous « donne » l'objet avec différents degrés de perfection, avec différents degrés de l'« esquisse »*. Pour Husserl, perception et imagination donnent tous deux leur objet par « esquisses », par « vue en perspectives ». Mais tandis que l'imagination se remplit simplement de l'image, la perception quant à elle se remplit de la chose qui se confirme elle-même en se manifestant sous des aspects divers sans cesser d'être une seule et même chose. Cf. § 14, p. 74.

¹ *RLII/I*, § 35, p. 121.

² *RLII/I*, § 1, p. 5.

chose énoncé, c'est-à-dire sa signification, à une validité en soi qui ne saurait être affectée par le jugement qui l'exprime ou l'appréhende.

En effet, soit l'énoncé suivant : « *les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point* »¹. Selon Husserl : « *Ce qu'énonce cet énoncé reste la même chose quelle que soit la personne qui le formule à titre d'assertion, et quels que soient les circonstances et les moments où elle le fait* »². Ce qui signifie que, contrairement aux multiples actes qui les visent, les significations n'ont rien de subjectif et ne varient pas en fonction de leurs conditions d'énonciation. La vérité qui s'énonce à travers une formule géométrique représente l'unité de la diversité des actes qui le visent. La signification est comme telle générale, elle est l'unité idéale d'une diversité. Comme quoi la signification est identiquement la même, quelle que soit la personne qui l'énonce. Exprimé avec les termes de Husserl : « *Les actes de jugement sont différents suivant les cas. Mais ce qu'il juge, ce que dit l'énoncé, est partout la même chose. C'est une chose identique au sens strict du mot, c'est une seule et même vérité géométrique* »³.

D'un autre côté, il apparaît un rapport entre le concept de « signification » et celui d'intuition. Et en vertu de ce rapport, Husserl peut alors distinguer l'acte conférant un sens et l'acte remplissant le sens. L'acte conférant un sens, Husserl le caractérise comme « *signitif* », pendant que l'acte remplissant le sens est quant à lui défini comme « *intuitif* ». Dans le dernier cas, la visée est réalisée, car l'objet est alors présent *en personne* ; le premier quant à lui se contentant simplement de *signifier*. On retient donc que les actes remplissant le sens correspondent, chez Husserl, à l'intuition : celle-ci donne en effet l'objet dans sa plénitude ; elle ne se contente pas de le viser, elle l'atteint. L'intuition désigne en effet cet acte possédant l'objet, l'acte en lequel l'objet lui-même est présent. Par là l'intuition se conforme à son étymologie qui est celle d'un *voir*, le *voir* de la présence elle-même. Dans ce cas, la vérité consiste donc dans l'intuition. C'est-à-dire dans le recouvrement de l'acte *signitif* par l'acte *intuitif*. Husserl dira que c'est « *dans le cas de l'adéquation correspondante, que se produit l'évidence, s'établit la valeur de la connaissance* »⁴. L'erreur quant à elle étant réduite chez lui à une signification qui ne peut être remplie de façon adéquate. La question de la signification nous place donc au cœur de la conception husserlienne de la vérité telle qu'elle se dégage à partir de la

¹ *RLII/I*, § 11, p. 49.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, § 11, p. 50.

⁴ *RLIII/VI*, § 41, p. 165.

distinction entre l'acte *signitif* et l'acte *intuitif*. La différence entre les deux ne sera pas une différence de degré de clarté, la différence réside plutôt dans le mode de donation lui-même : dans l'acte *signitif* l'objet serait simplement visé alors que dans l'acte *intuitif*, l'objet serait présent *en personne*. La présence se constitue ainsi dans un acte intuitif adéquat.

Mais il faut comprendre que ce qui remplit un acte *signitif* ou une visée simplement signifiante, ce n'est pas une existence ou un objet réel, c'est plutôt un sens. Autrement dit, il s'agit d'un sens *intuitif* qui vient remplir un sens *signitif*. Dans la pure signification, un objet est alors simplement visé sans être proprement présent. Il est clair que *signifier* ne veut pas toujours dire *présenter*. Dans la signification, l'intentionnalité conserve toujours son sens bien que l'objet ne soit pas présent. On peut même dire que le propre de la signification est de se rapporter à l'objet en son absence, de s'y rapporter à vide. Maintenant nous allons voir que, selon Husserl, dans une description du langage que Derrida critiquera, seul le langage dit « expressif » est habité par une signification, seule l'« expression » fait corps avec le sens ou le *vouloir-dire* qu'elle transmet, alors que l'« indice » en est privé. C'est la première distinction essentielle qui ouvre la phénoménologie et avec laquelle Derrida engagera sa critique à l'endroit de Husserl.

B/ Expression et indice : l'expression comme seule porteuse de signification

Nous venons de voir, que la question de la signification que pose Husserl, prend place à l'intérieur de la problématique générale du langage dans toute sa capacité à traduire la manifestation pure et entière du sens. Husserl rappelait alors l'importance du langage pour les recherches propres à la *phénoménologie pure des vécus en général*¹. La première des *Recherches logiques*, avec notamment son premier chapitre, s'ouvre sur une distinction qui va s'avérer essentielle et décisive pour la constitution de la phénoménologie. On peut dès lors s'apercevoir, comme l'a fait Derrida, qu'en cette distinction initiale, se découvre déjà tacitement la démarche de la « réduction » qui, plus tard, rendra possible la formation de la phénoménologie transcendantale. Il apparaît alors dans cette distinction essentielle,

¹ Husserl déclare à cet effet : « Des réflexions sur le langage appartiennent certainement aux préparations philosophiques indispensables à la construction de la logique pure, car c'est seulement grâce à elles que l'on peut dégager avec une clarté sans équivoque les objets propres de la recherche logique, et, par suite, les genres et les différences essentiels de ces objets » *RLIII/I*, § 1, p. 2.

que l'espace où se forme et se véhicule idéalement le sens est le signe entendu comme « expression », au détriment du signe décrit comme « indice ». Ce qui signifie que le signe-expression sera le *phénomène* que va privilégier la phénoménologie husserlienne du signe. Avant de la soumettre à la critique que lui adresse Derrida, examinons d'un peu plus près cette situation, tentons d'en exposer l'analyse proprement dite chez Husserl. Alors comment Husserl pense-t-il cette distinction de l'expression et de l'indice dans le signe ? Et surtout, comment s'effectue la réduction du signe à son sens dans l'expression ? Commençons a) par décrire l'indice et sa particularité, avant de décrire b) l'expression dans son originalité.

a) Le signe comme indice ou l'absence de la Bedeutung

Le projet de Husserl portait alors sur la possibilité d'une *eidétique* du langage. Autrement dit, la recherche de ce que le langage comporte *en propre* suivant la possibilité qui est la sienne, à l'origine, de rendre présent en toute transparence le sens qu'il porte et qui s'exprime en lui. C'est donc en sa pure possibilité idéale que Husserl cherchait à comprendre comment se constitue originairement le sens. Et il est apparu important à Husserl de mettre en opposition le signe indice et le signe expression, afin qu'à partir de l'un des deux, l'essence riche en signification du langage, soit révélée. D'où tout l'intérêt que Husserl accorde à la description phénoménologique du signe.

En fait, on s'aperçoit que Husserl traite du langage comme d'un signe. Autrement dit, la description du signe tient lieu, chez lui, de description du langage. Mais qu'est-ce qu'un signe ? Lorsque nous utilisons le mot « signe », à quoi faisons-nous référence à première vue ? Et surtout quel problème soulève-t-il dans sa récupération phénoménologique par Husserl ? Il est évident que la notion de signe n'est pas limitée au langage. Car aussi bien les traces que suit le chasseur en forêt, que les symptômes que découvre le médecin, sont autant de signes qui exigent une lecture. Lorsque nous employons d'ordinaire le mot « signe », nous avons à l'esprit le fait que quelque chose se met à la place d'une autre chose et valant pour elle. Auquel cas, le signe par son apparition, par sa présence, remplace une chose présente en son absence. Il tient lieu de suppléant : il est le détour par lequel on passe pour parvenir à la présence ou en attendant la venue en présence de la chose jusqu'ici absente. A ce titre, l'identité du signe tient dans l'identité de la chose qu'il remplace. Par conséquent nous pensons qu'une chose, qu'il s'agisse d'un objet, d'un geste, d'un symbole, etc., tient lieu de signe que pour autant qu'elle permet

une orientation, une médiation, vers autre chose. Le signe dans sa médiation, par son détour, par son renvoi, met en relation : généralement constitué d'un élément physique, il nous met en relation avec autre chose que sa seule nature physique. Aristote voyait en lui un symbole. C'est-à-dire « *la chose dont l'existence ou la production entraîne l'existence ou la production d'autre chose, soit antérieure, soit postérieure* »¹. A ce titre, dans son acception générale, le signe représente et est appelé à s'effacer devant ce qu'il représente. Mais qu'en est-il du signe dans son acception phénoménologique ?

Husserl établit que le signe qui se dit « *Zeichen* », en allemand, doit être entendu en deux sens. Lesquels sont alors ces deux sens du mot « signe » ? Husserl distingue effectivement le signe au sens de « *Ausdruck* », c'est-à-dire « expression », et le signe au sens de « *Anzeichen* », à savoir l'« indice ». Pour dissiper toute confusion entre les deux, Husserl met en avant l'idée que : « *Tout signe est signe de quelque chose, mais tout signe n'a pas une « signification », un « sens » qui soit « exprimé » avec le signe* »². Ce qui laisse entendre que le double sens du mot « signe » n'est pensable qu'à partir de cette différence préliminaire qui porte certains signes, en l'absence d'autres, à « *exprimer* » où à « *signifier* ». En clair, on peut avec Husserl dire, en allemand, et cela sans absurdité et sans contradiction, qu'il existe des signes non signifiants, c'est-à-dire des signes privés de signification (*bedeutungslos*). Cependant en français une telle différence, avec à la base une telle privation, est difficilement envisageable. Comme l'a si bien rappelé Jacques Derrida, on ne peut dire en français, sans risquer de se contredire, qu'il existe un signe privé de signification³. Car le propre du signe c'est d'avoir une signification.

Mais la langue allemande semble parfaitement assumer sans équivoque cette ambiguïté, l'équivoque consistant à concevoir des signes sans signification, et Husserl s'en sert. D'où le fait qu'il parte de l'idée suivante : bien que tous les signes soient naturellement disposés à désigner quelque chose, il est cependant essentiel de préciser que tout acte de désignation ne s'accompagne pas forcément d'un acte de « *signifier* » ou d'« *exprimer* ». Et justement de l'indice dont la fonction est d'indiquer, Husserl pense qu'il compte, selon lui, dans la catégorie des signes qui *n'expriment rien* ou qui donnent simplement l'impression d'*exprimer*. Car dans l'indice, dit-il, la *présence* de l'être idéal qu'est une *Bedeutung* fait essentiellement

¹ Aristote, *Premiers analytiques*, II, 70a, 7-9, tr. fr. Tricot.

² *RLII/I*, § 1, p. 27.

³ *VP*, p. 17.

défaut. Aussi dira-t-il que « *le signifié n'est pas une espèce de l'être signe au sens de l'indication* »¹.

Dans son étude distinctive de l'expression et de l'indice, Husserl avait commencé par définir l'indice dont la fonction est précisément l'*indication*. Et après l'avoir défini et situé dans sa fonction, Husserl va déterminer sa situation particulière face à l'expression dont il dégagera la différence significative. Alors voici d'abord succinctement rapportée la définition que Husserl donne de l'*indice* à partir de sa fonction : « *Au sens propre, quelque chose ne peut être appelé indice que si et dans les cas où ce quelque chose sert effectivement à un être pensant d'indication pour une chose quelconque* »². Ce passage a la clarté de faire ressortir une définition de l'indice qui tient, pour l'essentiel, dans le fait qu'il est un objet à partir duquel un sujet conscient se trouve renvoyé à un objet autre que le signe indice lui-même. Selon Husserl, un objet fonctionne alors comme un signe-indice lorsqu'il renvoie³. En clair, l'indice a un corrélat, quelque chose dont il donne à voir. Le signe-indice a essentiellement cette propriété de médiatiser ou d'intercéder. Et de ce point de vue, l'indice est nécessairement une existence dans le monde, extérieure à la conscience, il possède une spatialité empirique.

Pour illustrer ce à quoi correspond un signe-indice, Husserl prend à cet effet l'exemple des « canaux de Mars » qui, selon lui, suggèrent l'hypothèse de l'existence d'agents intelligents sur Mars⁴. Il prend ensuite le cas du « drapeau » comme l'objet à partir duquel on est renvoyé à un pays ; ou encore le « stigmate » comme ce qui fait penser à l'esclave⁵. Nous voulons ajouter, dans le même esprit, que peuvent tout aussi être considérés comme des signes indicatifs : la flèche sur un panneau de signalisation, un message écrit sur un support, une carte routière, un monument, une commémoration, une date anniversaire, etc. Tous ces phénomènes médiatisent un certain rapport à quelque chose d'hétérogène. En gros, les indices sont d'abord des « marques distinctives », c'est-à-dire, nous dit Husserl, des « propriétés « caractéristiques » destinées à faire connaître les objets auxquels elles adhèrent »⁶. Ici, il est important de souligner quant au rapport de l'indice à son corrélat, que le problème ne consiste pas à savoir si un tel rapport peut se vérifier. D'après Husserl, que l'existence ou l'absence d'êtres intelligents sur Mars soit fictive

¹ *RLII/I*, § 1, p. 27.

² *Ibid.*, § 2, p. 29.

³ *Ibid.*, § 3, p. 30.

⁴ *Ibid.*, § 2, p. 28.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, § 2, p. 29.

ou effective, ou encore que la trace du stigmat soit réellement le signe de la présence d'un esclave, cela importe peu. La fonction indicative n'est pas tenue par l'exigeante alternative de confirmation ou d'infirmer.

En revanche il est simplement question pour elle, s'agissant bien sur du signe-indice, d'amener à une présomption d'existence. L'indice se contente de suggérer l'existence de l'objet, mais elle n'est pas tenue par l'obligation de confirmer cette existence. C'est en tout cas ce qui ressort des propos suivants de Husserl :

Là où nous disons que l'état de chose *A* est un indice de l'état de chose *B*, que l'existence de l'un indique que l'autre existe aussi, nous pouvons, dans notre attente de trouver réellement ce dernier, avoir une certitude entière. Mais en parlant ainsi, nous ne voulons pas dire qu'il y ait un rapport de liaison évident, objectivement nécessaire, entre *A* et *B* ; les contenus de jugements ne se trouvent pas ici pour nous dans le rapport de prémisses à conclusions¹.

Mais que veut dire justement Husserl ? Ce que veut dire précisément Husserl, c'est que contrairement à l'expression, il n'y a pas au départ de l'indication une volonté d'établir un rapport d'objectivation, même si à la fin l'objet indiqué existe effectivement, même si une certitude empirique le déclare ensuite comme existant. Pour Husserl, la marque essentielle de l'indice reste sa non-évidence, entendons, sa *non-présence* : car en effet, il n'y a pas de rapport direct entre l'existence réelle de l'indice et la perception intuitive ou adéquate de l'objet qu'il indique².

Par ailleurs, Husserl montre qu'une certaine unité caractérise la fonction indicative, et ce, que l'indice soit naturel (les canaux de Mars) ou qu'il soit artificiel (le stigmat de l'esclave). Cette unité consiste dans le fait, qu'à partir de l'indice, va naître au sein de la subjectivité pensante qui l'appréhende, la *présomption* (*Vermutung*) de l'existence d'un autre objet vers lequel elle est ainsi renvoyée. A ce propos Husserl parle de « motivation » (*Motivierung*). Autrement dit, l'unité du concept d'indice consiste dans la *motivation* qu'elle suscite dans l'esprit de celui qui perçoit actuellement un objet et qui est renvoyé par lui à un autre objet qu'il ne perçoit pas encore. C'est donc le passage d'une perception actuelle, fondée sur une

¹ *Ibid.*, § 3, p. 31.

² Husserl dira en effet que : « *En fait, dans les cas où nous concluons avec évidence l'existence d'un état de choses à partir de celle d'autres états de choses, nous ne disons pas que ces derniers sont des indices ou des signes des premiers* » *Ibid.*, § 3, p. 30.

conviction (*Überzeugung*), à une perception inactuelle d'où il n'apparaît qu'une simple présomption. Husserl peut alors dire :

Si nous voulons ainsi appréhender ce qui est commun dans tous ces phénomènes, nous devons revenir à ces cas où cette fonction s'exerce concrètement. Ce trait commun, nous le trouvons alors en eux dans le fait que des *objets* ou des *états de choses* quelconques de la réalité (*Bestand*) desquels quelqu'un a une connaissance actuelle, lui indiquent la *réalité de certains autres objets ou états de choses*, en ce sens que la *conviction de l'existence des uns est vécue par lui comme motif* (j'entends un motif *non évident*) *entraînant la conviction ou la présomption de l'existence des autres*¹.

Ce qui signifie que dans l'étude descriptive du phénomène de l'indication, il y a donc d'un côté, l'objet réel qui a la propriété d'indiquer et, de l'autre, son corrélat objectif, c'est-à-dire l'objet qui est, par lui, indiqué, sans que sa réalité à lui ne fasse forcément l'objet d'une confirmation effective. Pour Husserl, il existe en effet une « unité descriptive » dans la relation de l'indice et de son corrélat : elle réside dans la *motivation* qui se crée chez le sujet pensant qui les appréhende. Et c'est dans cette *motivation* qu'elle suscite que se situe, selon Husserl, l'essence de l'indication. Dans la fonction indicative, il apparaît que certaines choses *pourraient* ou *doivent* bien exister (le corrélat) puisque tels et tels autres choses sont déjà données comme existantes (l'indice)². Ce qui donne lieu au fait que le rôle de l'indice est de créer un effet de possibilité ou de probabilité de l'existence et, non quant à l'existence réelle ou effective. A côté des signes indicatifs, Husserl distingue les signes signifiants, c'est-à-dire les *expressions*, et notamment les expressions linguistiques. Nous constaterons qu'à la différence des signes *indicatifs*, Husserl accorde une importance toute particulière aux signes *expressifs*, car selon lui, ils portent en eux-mêmes leur teneur de sens qui en fait de véritables phénomènes, autrement dit, de véritables objets pour la phénoménologie.

b) Le signe comme expression et la présence de la Bedeutung

Nous avons dit que Husserl accordait au signe une double signification. Et à cet effet nous avons évoqué, dans ce qui précède, le cas de l'indice que Husserl

¹ *Ibid.*, § 2, p, 29.

² *Ibid.*

considère comme étant l'une des significations que peut prendre le concept de signe. Nous avons ensuite fait savoir que si l'essence du signe consistait dans la signification qu'il porte, la particularité du signe-indice était que, selon Husserl, il est un signe paradoxalement privé signification. Mais nous voulons maintenant nous pencher sur cas de l'autre sens du signe, celui que Husserl appelle l'« expression ». En même temps, ce qu'il faut définitivement avoir à l'esprit, c'est que le point essentiel qui appellera une confrontation avec Derrida, tient précisément dans la place qu'occupe l'être idéal de la *Bedeutung* dans l'expression. Mais qu'est-ce que la *Bedeutung* ?

La *Bedeutung* est le terme allemand que le français traduit traditionnellement par « signification », « sens » ou par « vouloir-dire » et qui joue un rôle fondamental dans la théorie husserlienne du signe. A vrai dire, c'est la présence de la *Bedeutung* qui permettra à Husserl de départager les deux sens du signe. Ce que Husserl veut alors dire, c'est que seules les « expressions » comptent dans la catégorie des signes qui ont la particularité et le privilège de « signifier », d'exprimer un sens, c'est-à-dire de porter en leur intimité quelque chose qu'on peut appeler une *Bedeutung*. Husserl le dit parfaitement : « Il appartient au concept d'expression d'avoir une signification. C'est précisément ce qui le distingue des autres signes »¹. Husserl fait remarquer qu'un signe ou un mot pourrait apparaître sous l'apparence d'une expression, mais sans véritablement en être une. L'absence en lui d'un contenu de signification suffit à révéler sa non appartenance à la catégorie de l'expression. C'est la présence de la *Bedeutung* qui garantit l'identité d'un signe en tant qu'expression. Le propos qui suit affirme catégoriquement cette co-appartenance absolument irréductible que Husserl établit entre l'expression et la signification :

Une expression sans signification n'est par conséquent, à proprement parler, en aucune façon une expression ; en mettant les choses au mieux, elle est une chose quelconque qui a la prétention ou l'apparence d'être une expression alors qu'à y regarder de plus près, il n'en est nullement ainsi. C'est le cas des complexes phoniques articulés ayant la structure sonore d'un mot, tel qu'*Abracadabra*².

Le problème de la division du signe et, plus exactement celui de la différence de nature entre l'expression et l'indice, entre l'acte d'exprimer et l'acte d'indiquer,

¹ *Ibid.*, § 15, p. 61.

² *Ibid.*

rejoint le problème classique de la séparation entre la parole et l'écriture. L'expression chez Husserl désigne alors la parole telle qu'elle émane d'un sujet et d'une intention consciente. Emanant d'une conscience, la parole véhicule une spiritualité, un sens, une intention volontaire. L'indice quant à elle, nous l'avons dit, renvoie aux objets conventionnels ou aux inscriptions dans la nature. En eux-mêmes les indices n'ont aucune volonté. A chaque fois qu'il y a « expression », c'est une rationalité qui tend à s'exprimer, à s'auto-dévoiler. Selon Husserl, seule la parole sortant d'un être pensant a cette spécificité d'apparaître entièrement avec le sens qu'elle porte et qui la supporte. Il est impossible de parler chez Husserl d'« expression » sans faire mention au fait qu'elle traduit, en son origine, l'acte délibéré d'une volonté expresse. Il ne saurait y avoir de signe comme *expression*, sinon que comme la décision volontaire, consciente d'elle-même de part en part¹. Il y a vraisemblablement, chez Husserl, cette volonté de faire apparaître à la base de l'*expression* l'acte d'un sujet pensant qui fait vivre le signe en le faisant coïncider avec sa spiritualité propre. Dans le cas des vécus d'*expression*, l'intentionnalité est essentiellement active. Cela implique que tout ce qui échappe à la pure intentionnalité volontaire, à la pure animation par l'esprit, tout cela doit être relevé de l'expression pure du sens, du sens qui veut se signifier.

A y regarder de près, ce que dit Husserl de la parole expressive, restitue parfaitement la thèse *phonocentriste* qu'émettait Platon dans *Phèdre* et que reprendra toute la linguistique moderne depuis F. De Saussure. La parole est décrite comme étant le siège du sens et, l'indice est désigné comme son redoublement extérieur et imparfait. La théorie du langage de Husserl consiste donc à mettre de côté tout ce qui relève de l'indication, toutes les formes d'expression graphique qui se contentent d'indiquer de manière transcendante. C'est la première opération de la réduction dans les *Recherches logiques*, celle qui consiste à exclure la transcendance de l'indice au profit de l'immanence de l'expression. Pour Husserl, l'indice a toujours besoin d'être interprété à propos de ce qu'il suggère et il renvoie toujours par son détour à quelque chose d'autre. En revanche l'expression transmet directement son sens parce qu'elle le porte à titre immanent comme étant ce qui fait d'elle ce qu'elle est, à savoir précisément une *expression* d'un sens. Car en absence de ce sens immanent, c'est la nature même du signe en tant qu'expression qui se trouve modifiée. En absence de sens immanent, le complexe de sons cesse immédiatement d'être une expression.

¹ VP, p. 35.

Cependant, l'expression, pensée à partir du phénomène de la parole, contraint Husserl à certaines restrictions, voire à certaines précisions. Car la parole prise en elle-même dans son fonctionnement, n'est pas immédiatement une réelle expression pure du sens. Des choses en elle doivent encore être exclues pour qu'elle soit pleinement expressive. En effet, Husserl remarquera que l'expression linguistique qui est la parole et, qui n'est pas un signe indicatif, peut cependant, en certaines circonstances, fonctionner comme ce dernier. Et Husserl interroge le cas de la communication, le cas de l'échange entre deux individus, un locuteur et un auditeur.

Au départ, Husserl demande de considérer tout discours, même lorsqu'il n'est pas réellement prononcé ou adressé à un autre dans une intention de communication, comme une *expression*¹. Car dans tout discours, il est évident que des vécus psychiques sont extériorisés. Et le rôle de la parole est justement d'extérioriser ces vécus psychiques qui, sans elle, ne cesseraient pas d'être présents au-dedans de soi. Mais il arrive que des paroles proférées lors d'une communication soient suivies ou appuyées par des mouvements corporels. Husserl estime il faudra soigneusement dissocier la parole expressive des gestes qui l'accompagnent. Selon lui, ces mouvements corporels non rien d'expressif au sens que le veut la phénoménologie. Autrement dit, pour que l'*expression* apparaisse pour ce qu'elle est en elle-même dans la communication, Husserl demande à exclure tous les gestes, tous les mouvements, qui peuvent accompagner les paroles exprimées. Pour lui, de tels mouvements qui semblent « expressifs » à cause de leur spontanéité, ne sont pas accompagnés de « *l'intention d'exposer de manière expresse quelque « pensée » que ce soit, aussi bien pour les autres que pour lui-même, en tant qu'il est seul avec lui-même* »².

Les gestes ou tous les mouvements qui accompagnent le discours expressif peuvent donner lieu à une interprétation, pour ensuite donner accès aux vécus psychiques de celui qui s'exprime. Mais d'après Husserl, ils « n'ont pas à *proprement parler, pas de signification* ». Il s'agit plutôt d'un genre particulier d'expressions qui fonctionnent comme des *indices* pour celui qui les interprète³. L'interprétation aura le rôle de prêter un *vouloir-dire* à ces gestes prétendument expressifs, ou encore de faire entendre le *vouloir-dire* qui ne s'exprime pas ouvertement en eux. Derrida dira par exemple que : « *Les signes non expressifs ne*

¹ *RLII/I*, § 5, p. 35.

² *Ibid.*, § 5, p. 36

³ *Ibid.*

veulent dire (bedeuten) *que dans la mesure où on peut leur faire dire ce qui se murmurait en eux, ce qui se voulait dans une sorte de bredouillement. Les gestes ne veulent dire que dans la mesure où on peut les écouter, les interpréter* (deuten)¹. Dans le cas des paroles proférées dans une conversation vivante, il se révèle nettement la manière dont des expressions fonctionnent comme des indices suivant la fonction communicative qui toutefois les anime.

Nous avons voulu montrer en reprenant longuement ces trois propos ci-après de Husserl, comment des mêmes paroles extériorisées, peuvent servir en même temps comme des expressions au sens phénoménologique du terme, c'est-à-dire comme intention expresse de signifier un sens pour celui qui parle et comme indices pour son auditeur, celui dont, au moyen de la sonorité physique des propos, tendrait à accéder — malgré son impossibilité — à la compréhension des vécus psychiques du locuteur: Husserl commence par dire :

Le complexe phonique articulé (et cela vaut aussi pour le caractère réellement écrit, etc.) ne devient mot parlé, discours communicatif en général, que par le fait que celui qui parle le produit dans l'intention de s'exprimer » par là « sur quelque chose ; en d'autres termes, par le fait que, dans certains actes psychiques, il lui confère un sens qu'il veut communiquer à celui qui l'écoute².

Autrement dit, toute parole proférée est porteuse d'une intention, qui est alors son sens. Husserl dit qu'il s'agit d'un sens qui porte sur quelque chose et qu'un sujet veut volontairement véhiculer à un autre qui est disposé à saisir son contenu. Alors Husserl ajoute :

Or, cette communication devient possible du fait que l'auditeur comprend alors aussi l'intention de celui qui parle. Et il la comprend en tant qu'il saisit celui qui parle comme une personne qui n'émet pas de simples sons, mais *qui lui parle*, qui, par conséquent, effectue simultanément avec les sons certains actes signifiants (*sinnverleihenden*) qu'elle veut lui faire connaître et dont elle veut lui communiquer le sens. Ce qui, seul, rend possible l'échange spirituel, et fait du discours communicatif un discours, réside dans cette corrélation médiatisée par la face physique du discours, entre les vécus physiques et psychiques s'appartenant mutuellement, des

¹ VP, p. 38.

² RLII/I, § 7, p. 37

personnes en relation réciproque. Parler et écouter, la manifestation (*Kundgabe*) de vécus psychiques dans l'acte de parler et l'appréhension (*Kundnahme*) de ceux-ci dans l'acte d'écouter, sont corrélatifs¹.

Husserl souligne ici qu'en régime de communication deux types de vécus entrent en relation : d'un côté, les vécus psychiques du locuteur et, de l'autre, les vécus physiques qui les médiatisent dans l'esprit de celui qui écoute. C'est ce qu'il appelle l'appartenance mutuelle entre l'ouïe et la parole. Husserl fait savoir que ce qui fonde un dialogue, c'est le fait que pour l'auditeur, les paroles de l'orateur ne sont pas de simples sonorités, mais l'expression, bien qu'indirecte, d'une intention qui lui est adressée. Dans le cas du dialogue, les paroles écoutées servent d'intermédiaire à celui qui écoute pour son appréhension des vécus psychiques de celui qui parle. Et Husserl précise enfin dans ce qui suit, qu'à l'écoute d'une parole, on perçoit celle-ci comme émanant du présent de la conscience d'un moi parlant, sans pour autant qu'elle ne fasse l'objet d'un vécu dans la présence de la part de celui qui écoute. En d'autres termes, nous dit Husserl :

Quand j'écoute quelqu'un, je le perçois précisément comme sujet parlant, je l'entends raconter, démontrer, douter, désirer, etc. L'auditeur perçoit la manifestation dans le même sens où il perçoit la personne même qui manifeste, bien que pourtant les phénomènes psychiques qui en font une personne ne puissent pas tomber, comme étant ce qu'ils sont, sous l'intuition d'une autre personne »².

Il est dès lors acquis que, dans la communication, le langage parlé se comporte de deux manières : à la fois il *exprime* une volonté manifeste d'extérioriser une *Bedeutung* par celui qui parle, et à ce titre, il désigne selon Husserl une *présence à soi* du sens et de la conscience dans la parole ; en même temps, il permet par sa fonction indicative, la perception des vécus psychiques étrangers par celui qui écoute. Il y a incontestablement, d'après Husserl, une modification du sens de l'acte expressif selon qu'on met en corrélation le *parler* et *l'écouter*. Pendant que le *parler* exprime immédiatement un sens, *l'écouter* se voit indirectement indiqué des vécus de sens au moyen de la manifestation sonore ou vocale de la parole. Autrement dit, s'agissant des expressions dans leur fonction communicative, « *pour l'auditeur, elles font fonction de signes des « pensées » de celui qui lui parle, c'est-à-dire de ses vécus*

¹ *Ibid.*, § 7, p. 38.

² *Ibid.*, § 7, p. 39.

psychiques donateurs de sens, ainsi que des autres vécus psychiques faisant partie de l'intention de communication »¹. Husserl appelle ça « la fonction de manifestation » (*kundgebende Funktion*). C'est le fait que dans une communication active entre deux individus, l'un peut percevoir les vécus psychiques de l'autre, tels la colère, la douleur, la gêne, etc., que manifeste l'expression sonore de ses paroles.

Mais Husserl fait vite de préciser que l'auditeur les perçoit sans pour autant les vivre lui-même. Il n'a d'eux aucune perception « interne », mais seulement une perception « externe »². Ce qu'on peut retenir, c'est que lorsque des expressions fonctionnent comme des indices, par exemple dans le cas des paroles articulées réellement, elles médiatisent en les extériorisant des vécus psychiques proprement individuels. Seulement, Husserl admet que même pour celui qui restitue, par l'interprétation, le contenu de sens dans les gestes d'autrui, les manifestations indicatives d'autrui ne se transforment jamais en expressions : elles *ne veulent* à proprement parler rien *dire*.

Notons en outre que s'il est évident que tout signe fait d'abord référence à un renvoi, à une extériorisation, donc à une sortie, le cas des signes expressifs est particulièrement différent et édifiant. Dans le cas des signes qui expriment, contrairement à ceux qui indiquent, il ne s'agit pas d'une sortie dans la nature ou dans une quelconque extériorité mondaine. En parlant de l'*expression*, Husserl ne fait nullement référence à un dehors réel opposé à la conscience. Pendant que l'indice est un objet réel dans le monde renvoyant à un autre objet réel dans le monde, l'expression, quant à elle, met au dehors une idéalité et, plus précisément, un sens intentionnel que Husserl appelle *Bedeutung*. Autant dire que c'est en raison de l'être idéal de la *Bedeutung* que Husserl accorde à l'expression la dignité et la supériorité en droit sur la réalité de l'indice. En démarquant le signe *expressif* du signe *indicatif*, Husserl entend ainsi mettre en lumière le rapport du signe au sens, ou le rapport du sens à la pensée. Car, ainsi que l'avait justement vu Merleau-Ponty, Husserl considérerait l'*expression* comme un « objet » que la conscience constitue souverainement ; un « objet » qui se prête sans équivoque à une compréhension totale³. Dans l'*expression* linguistique notamment, c'est la conscience elle-même en tant que vécu intentionnel qui s'*exprime*.

L'expression est, à la différence de l'indice, entièrement un signe chargé de *Bedeutung*. D'ailleurs le terme « *Bedeutung* » est utilisé à partir de sa racine verbale

¹ *Ibid.*, § 7, p. 38.

² *Ibid.*, § 8, p. 40.

³ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 74.

qui est « *bedeuten* » et qui désigne le « vouloir-dire » d'un discours. Ce qui fait que la *Bedeutung* désigne exactement « ce que veut dire » le discours dans son intimité, c'est-à-dire le sens, le contenu discursif qui tend à s'extérioriser mais qui finalement demeure en soi.

C'est finalement la *Bedeutung* qui assure l'unité et la stabilité du sens au sein du vécu *expressif*. Il y a lieu de voir dans ce côté expressif du signe ce qui est effectivement mis en avant par la phénoménologie dans sa vocation à retrouver et à préserver la pureté expressive et logique du langage. Selon Derrida, c'est la forme originaire du discours vers lequel Husserl tend à parvenir par l'exclusion définitive au sein du langage de tout ce qui relève de l'accidentel, du contingent, bref, de tout ce qui est susceptible de s'entendre sous le vocable phénoménologique de *phénomène naturel*. Une exclusion qui vise et prépare Husserl à saisir la *Bedeutung* comme ce sens qui s'isole en tant que *a priori* logique chargé d'animer l'intention, tout en demeurant ce qui rend parfaitement témoignage de cette absolue indépendance propre aux éléments de l'idéalité vis-à-vis de toute incarnation mondaine.

Contrairement à l'*indice* qui est un objet dans le monde, l'*expression* quant à elle est un vécu psychique. Avoir accès à la *Bedeutung*, c'est se prêter à ce qui ne se laisse pas regarder comme une chose mondaine. C'est à travers elle que se détermine la valeur ontologique du signe *expressif*. C'est au travers d'elle que l'*expression* en vient à répondre avant tout au besoin de se comprendre, au besoin de découvrir une intentionnalité qui n'est pas un rapport mondain au sens, mais une expérience de son propre accès au sens que la subjectivité voit se manifester *en personne*. L'originalité de la *Bedeutung* consiste en ceci qu'elle est une idéalité irréductible à toute manifestation sensible. En choisissant l'idéalité de l'expression, plutôt que la réalité de l'indice, Husserl montre que la phénoménologie traite des formes ou des idéalités et non des choses empiriques.

Et il faut ajouter l'idée que cette description husserlienne du langage expressif va considérablement se radicaliser lorsque son mode d'être idéale sera conduit à s'exonérer de tout usage de parole articulée et audible dans le monde sans pour autant perdre quelque chose de son expressivité significative. Il est clair que cette radicalisation du langage en sa pure expressivité, va définitivement ruiner l'altérité de l'indice et dissoudre toute forme de manifestation sensible et indicative du sens, pour laisser place à son idéalité pure et originelle. C'est visiblement en cela que va consister le *phénomène* de la « voix phénoménologique » dans « la vie solitaire de

l'âme ». C'est cette radicalisation conduisant à une mise en *phénomène* du langage dans la voix qui fait l'objet de l'argumentation qui suit.

C/ La radicalisation de la distinction : l'évidence de la voix dans « la vie psychique solitaire »

Dans ce qui précède, nous venons de voir que le projet phénoménologique visant à faire apparaître l'expression dans sa détermination strictement conceptuelle trouve dans l'exclusion de l'indice et celle de sa *fonction de manifestation* toute sa condition de possibilité. Comme pour dire qu'en dehors d'une telle exclusion, voire même dans l'impossibilité de cette exclusion, nous pouvons être conduits à considérer qu'il n'y a point de possibilité qu'advienne une expressivité pure du sens. Et Derrida insistera d'ailleurs sur cette exclusion de l'indice comme condition constitutive de l'expression. D'où le caractère fortement *a priori* de cette exclusion. Et ce qui suit continue à démontrer que l'expression ne peut s'apparaître à elle-même dans toute sa spécificité *eidétique* que par le geste phénoménologique qui circonscrit, renonce et dénonce l'essence matérielle de l'indice ainsi que toute propriété indicative.

Mais avant de montrer comment Derrida repère, dans la démarche de la phénoménologie, une participation importante du présupposé métaphysique de la présence, nous allons voir comment Husserl radicalise la division de l'expression et de l'indice à partir de la reconduction définitive du langage à son essence dans « la vie psychique solitaire ». Avec le signe expressif désormais pensé à la dimension extrême de « la vie psychique solitaire » par Husserl, il est désormais clair que se radicalise l'exclusion de toute manifestation indicative, car c'est l'acte pur par lequel la subjectivité *s'entend parler* à elle-même dans sa confidentialité absolue qui est mis au jour pour être décrit. Ainsi le signe comme « expression dans la vie psychique solitaire » devient, chez Husserl, la marque indubitable de la pure présence à soi de la subjectivité dans le langage, au point que Derrida en vient à déduire, qu'il s'agit là de la conscience elle-même dans sa proximité sans distance à soi. C'est-à-dire la conscience en tant qu'elle appréhende dans le pur présent de sa présence à soi ce qui se vit en elle comme une évidence ; ou de façon plus radicale encore, c'est la conscience elle-même en tant qu'elle se vit toute entière comme un vécu qui a un sens, comme pure et libre spontanéité.

Mais alors comment Husserl accède-t-il à la description du phénomène de « la vie psychique solitaire » ? Autrement dit, comment radicalise-t-il la « réduction » de

l'indice et, dans une certaine mesure aussi, celle de l'expression ? Y aurait-il donc un langage purement intérieur, strictement privé, extrait de toute couverture vocale, au point que l'*ego* qui en est le dépositaire soit le seul à en saisir la signifiante clarté ? Autrement dit, le sujet peut-il se parler à lui-même et s'entendre parler dans le même temps, et cela dans un détachement total à l'égard du monde ?

Dans tous les cas, la lecture que l'on fait du § 8 de la première *Recherche* nous prédispose à penser que Husserl croit en l'existence d'un langage signifiant entièrement désincarné ; il consentirait à l'existence d'un sens qui tient à reposer à l'abri, au plus près de son origine, sans rien perdre de son expressivité. Mais comment, selon Husserl, en vient-on à revivre le moment originaire de l'expérience constitutive du sens ? Dans quelle condition et sous quelle attitude la subjectivité recouvre ou redécouvre-t-elle l'instant inaugural de son propre accès au sens, un sens qu'elle peut voir ultérieurement se manifester sous la forme d'un langage articulé ? Comment Husserl part-il du sens incarné dans une parole articulée pour le besoin de la communication, au sens encore muet, mais déjà présent à soi dans l'esprit ? Il ne reste plus qu'à tenter de comprendre comment Husserl pense la présence d'une telle désincarnation suivant son mode de donation phénoménologique.

Effectivement, Husserl souscrit à la possibilité d'un langage expressif pur de toute détermination empirique ou indicative, si l'on veut bien considérer l'aveu qui est ici le sien.

En un certain sens, on *parle* aussi, il est vrai, dans le discours solitaire, et certainement, dans ce cas, il est possible de se saisir soi-même comme sujet parlant, et, éventuellement, même comme se parlant à soi-même. Comme, par exemple, lorsque quelqu'un se dit à soi-même : tu as mal agi, tu ne peux continuer à te conduire ainsi. Mais, dans de cas pareils, on ne parle pas, au sens propre, celui de la communication, on ne se communique rien à soi-même, on se représente seulement soi-même comme sujet parlant et communiquant. C'est que, dans le monologue, les mots ne peuvent nous servir dans leur fonction d'indices de l'existence d'actes psychiques, car une telle indication serait ici tout à fait sans raison. Les actes en question sont, en effet, au même instant, vécus par nous-mêmes¹.

¹ *RLII/I*, § 8, p. 42.

Tout en s'interrogeant sur une possible manifestation indicative au cœur du discours solitaire, Husserl tranche définitivement en défaveur d'une telle possibilité :

Devons-nous dire que celui qui parle solitairement se parle à lui-même, qu'à lui aussi les mots servent de signes, à savoir d'indices de ses propres vécus psychiques ? Je ne crois pas qu'une semblable conception puisse être soutenue¹.

Visiblement, Husserl soutient qu'on peut se représenter soi-même se parlant et s'écoutant en même temps dans une absolue autonomie. Selon lui, les intentions que la conscience se murmure à elle-même dans le secret de son intimité ont pleinement valeur de langage. Car reconnaît-il ci-dessus : « on *parle* aussi dans le discours solitaire ». Mais à la seule différence qu'il ne s'agit pas dans ce cas, d'un *parler* ou d'un langage comme celui utilisé ordinairement dans la communication avec un tiers. Le monologue fait apparaître un sujet s'exprimant tout seul et dont les vécus psychiques sont immédiatement présents à la conscience à l'instant où il s'exprime. En d'autres termes, le monologue ou le soliloque ne permet pas l'usage d'un langage de fait, car ne se situant pas dans l'espace de l'indication et de la communication intersubjective, mais plutôt dans celui de l'expression pure, expression signifiant ici proximité immédiate dans la pleine présence à la conscience de ce qui est exprimé. Husserl veut dire que dans le monologue intérieur, nous ne nous parlons pas à nous-mêmes de la même façon que nous le faisons avec les autres. Nous communiquons quelque chose sans que cette communication se retourne et s'adresse à nous-mêmes.

En d'autres termes, lorsque nous nous exprimons en sourdine, nos propos ne nous renseignent pas sur l'état de nos propres vécus. C'est ce que veut dire Husserl lorsqu'il dit « *dans le monologue, les mots ne peuvent nous servir dans leur fonction d'indices de l'existence d'actes psychiques* ». Dans le soliloque, le sujet ne se manifeste rien à lui-même, il ne s'informe pas, ne se renseigne pas, parce qu'il n'y en a alors nul besoin, et cette inutilité de la communication intérieure provient de la non-altérité dans l'identité de la présence comme présence à soi de la conscience. Dans tous les cas, Husserl ne se résout pas à penser que dans la solitude du monologue intérieur, les mots puissent fonctionner comme des signes et s'intégrer dans un système de renvois.

¹ *Ibid.*, § 8, p. 40-41.

Chez Husserl, l'originalité du monologue intérieur réside par contre dans le fait qu'en lui, l'usage des mots réels est strictement prohibé au même moment qu'est suspendue toute forme d'altérité, notamment celle d'autrui. Comme le dit Husserl, les expressions déploient aussi leur fonction de signification dans la vie psychique solitaire où elles ne figurent plus comme indices¹ Entendons par là que l'expression n'est plus le phénomène phonique extériorisé *hic et nunc*, le son fugitif qui ne se reproduit jamais d'une manière identique. Là où Husserl radicalise sa démarche, c'est dans le fait qu'on ne parle plus d'expression en termes de parole réellement proférées ou de sons sensiblement émis, car toute sonorité, toute substance phonique tombe sous le coup de la « réduction ». Ce dont traite maintenant Husserl, c'est de l'expression *in specie*². Et à ce titre, les mots en usage dans le monologue sont simplement des mots représentés à la manière dont peut être représentés des mots et des choses dans l'imagination. Husserl peut d'ailleurs dire dans ce long passage que nous reproduisons ici que :

Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous comme *existant*. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, mais non pour les expressions dans le discours solitaire. C'est qu'ici nous nous contentons normalement de mots représentés au lieu de mots réels. Dans notre imagination, un signe verbal parlé ou imprimé est évoqué ; en réalité, il n'« existe » pas du tout. Car nous n'allons pas confondre les représentations de l'imagination, et encore moins les contenus de l'imagination qui leur servent de base, avec les objets imaginés. Ce n'est pas le son du mot imaginé qui existe, ou les caractères imprimés, imaginés, mais leur représentation dans l'imagination. La différence est la même entre le centaure imaginé et la représentation du centaure dans l'imagination. La non-existence du mot ne nous gêne pas. Mais elle ne nous intéresse pas non plus. Car cela n'importe pas à la fonction d'expression en tant qu'expression³.

Il est évident que Husserl veut faire apparaître une couche pré-linguistique qui répondrait à l'essence du langage en laissant de côté son écorce communicative et indicative. Et pour rendre explicite l'existence dans la pure représentation de ce donné linguistique pré-langagier, Husserl accrédite la thèse de l'existence originale d'un objet dans l'imagination. Car l'imagination est toute entière une représentation

¹ *Ibid.*, § 1, p. 28.

² *Ibid.*, § 11, p. 49.

³ *Ibid.*, § 8, p. 41.

capable de faire de l'existence un simple objet de pensée. On sait bien que l'objet présent dans l'imagination n'existe pas au sens d'une réalité effective, mais sa présence dans l'acte d'imaginer n'est pas illusoire non plus. Et que pour Husserl, seule compte sa présence en tant qu'objet imaginé. Husserl dit à cet effet que la non-existence effective ne gêne pas la présence idéale de l'objet dans la pure représentation. Et il en est ainsi de l'expression en tant qu'expression dans la pure représentation consciente. Ici une franche distinction est établie par Husserl entre l'effectif et l'imaginaire, entre le réel et l'idéal. Pour Husserl, il s'agit là d'une distinction vitale pour la phénoménologie. Dès lors Husserl peut admettre que l'effectivité ou l'existence réelle, ne s'envisage que comme la couche extrinsèque d'un sens idéal. Elle seule se construit à partir de la reconnaissance de la différence entre ce qu'exprime verbalement, donc effectivement le sujet et, ce qu'il se représente *vivre* intimement en tant que présence à soi de ce vivre.

Par conséquent il peut être établi dans la perspective qui est ici évoquée que dans le soliloque, le phénoménologue admet que la conscience *se-parle* en toute discrétion, dans une confidentialité absolue où le sujet *ne s'indique rien à lui-même*, parce que rien n'autorise une telle représentation indicative, car elle est d'autant plus inutile qu'elle n'a aucun sens, aucune raison d'être. En effet, le vécu étant immédiatement présent à soi dans le soliloque de façon nécessaire et absolue, la manifestation de soi à soi par la médiation d'un indice est structurellement impossible. Mais faut-il voir dans la recherche de l'*a priori* formel du langage une nouveauté strictement husserlienne ? Husserl est-il le premier à émettre l'hypothèse d'une voix désincarnée ?

Si on considère ce qui ressort du texte de Jean-Louis Chrétien, nous apprenons qu'à l'opposé de la voix charnelle, audible et objectivable, la philosophie dans sa tradition a toujours tenu à méditer une autre forme de voix, invisible, incorporelle, silencieuse. Une voix qui, de toute évidence, précède l'articulation vocale comme sa condition extrême de possibilité. J. L.- Chrétien déclare, sans pour autant épouser ce point de vue, que « *La philosophie n'a cessé, sous de multiples formes, d'en affirmer l'existence, de la voix du démon de Socrate à la voix de la conscience* »¹.

¹ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 12. Mais sa position à lui consiste à dire qu'il n'existe pas de « voix intérieure » qui ne soit intérieure au « verbe proféré », donc à la voix qui résonne. S'il y a lieu de parler de voix intérieure, « *elle ne peut être intérieure qu'à notre voix charnelle, et non à un sanctuaire spirituel, et c'est par elle que nous sommes un dialogue dans notre corporéité* ». (Cf. p. 12). Il faut avouer que l'auteur, certainement à la différence de Husserl, considère l'homme, un peu comme Merleau-Ponty, dans toute sa dimension indéfectible comme âme et corps et, non comme sujet transcendantal: « *Dans la résonance de la voix, l'esprit se manifeste comme il peut seulement*

Entendons par-là de Platon à Heidegger, la philosophie aurait toujours voulu s'approprier l'essentiel de l'acte pur d'exprimer, c'est-à-dire l'intention vivifiante qui n'est rien d'autre que la pureté expressive et logique d'un « *vouloir-dire* » comme possibilité du *logos* en général. On peut par exemple entendre chez Platon l'allusion au monologue intérieur en ces termes : « *Eh bien, pensée et discours ne sont qu'une même chose, sauf que le discours intérieur que l'âme tient en silence avec elle-même, a reçu le nom spécial de pensée* »¹.

Et Husserl partage, comme le fait remarquer Derrida, cette détermination métaphysique à démontrer que tout langage trouve incontestablement son origine dans une impulsion psychique secrète qui est la *parole* d'avant les mots, la *parole* d'avant la conversation et, donc d'avant la rencontre avec les autres ; bref disons une fois pour toute : le langage d'*avant* le monde. En dévoilant radicalement les limites du champ indicatif, Husserl énonce cette vérité phénoménologique, selon laquelle, nos pensées sont *déjà présentes* et *pleinement signifiantes* avant toute médiation par les mots réels ou toute apparition d'autrui. L'originalité d'une telle théorie réside dans le fait que la conscience peut *parler* et *s'entendre parler* avec égale clarté, en dehors de tout rapport au monde. Avec les termes de Derrida, on peut alors définir le soliloque husserlien comme « *cette chair spirituelle qui continue de parler et d'être présente à soi — de s'entendre — en l'absence du monde* »². De façon plus claire, tout se passe comme si Husserl envisagerait trois niveaux du discours. Le niveau le plus bas est celui de l'indice, objet mondain et inanimé suggérant la présence d'un autre objet mondain. Le deuxième niveau est celui de l'expression en tant que parole, dont les sons résonnent dans le monde, pour, à la fois, traduire une intention et manifester celle-ci à autrui. A la différence de l'inertie qui règne dans premier niveau du discours, la parole quant à elle, est quelque chose d'animé. Et son animation serait le résultat d'un troisième niveau du discours. Ce dernier se confond avec la pensée elle-même dans sa présence immédiate à soi. Comme pour dire qu'avant toute parole, il y a la pensée qui se murmure ses propres vécus et, ce n'est qu'ensuite qu'elle informe, spiritualise, anime, rend intelligible les paroles proférées.

En conséquence et dans les termes de Husserl, si l'indice est un simple corps inerte au sens de « *Körper* », l'expression est dite « *Leib* », c'est-à-dire un corps vivant

se manifester, corps et âme. Il se donne en se proférant, il ne se donne à moi qui parle que là où je parle, et donc là où je ne le garde pas pour moi, là où je le transmets et le répands » *Ibid.*, p. 57.

¹ Platon, *Le sophiste*/263d-264a.

² VP, p. 15-16.

à cause de la présence en elle de l'esprit (*Geist*). L'expression à l'avantage de porter en elle la spiritualité qui lui donne vie et intelligence. Mais à cause de sa sonorité qui est quelque chose de mondain, elle n'est pas encore assez pure. Elle demande encore à être absolument purifiée de toute référence empirique. C'est là tout le sens de la radicalisation de la réduction de l'indice et en même temps celui de la reconduction définitive du langage en sa pure expressivité dans « la vie psychique solitaire ».

Il est évident que ce que Husserl considère dans sa description, ce n'est pas tant l'ordre verbal, la sonorité ou le corps de l'expression, mais plutôt l'intention encore silencieuse d'un « *vouloir-dire* » dans l'esprit présent à lui-même. De telle sorte que retranché sous cette forme de solitude intellectuelle, le *logos* peut enfin, sans délai, sans retard, sans distance, s'appeler et s'interpeller lui-même sans interférence. Pour la phénoménologie des *Recherches logiques*, c'est en cela que réside la conquête du sens dans l'évidence explicite d'un vécu originaire. Seulement, ce recouvrement de la présence intuitive du sens n'aurait jamais été possible si, au départ, Husserl ne s'était pas donné le temps de mettre de côté la factualité du langage ainsi que sa fonction indicative dans la communication. Ce geste de purification phénoménologique est nécessaire pour dissoudre provisoirement l'union qui existe au sein de toute structure linguistique entre l'acte pur d'intention signifiante à l'origine de toute animation linguistique et la matière linguistique qui le rend audible ou visible au dehors.

Réduire la factualité du langage pour mieux ramener le sens aux limites de son propre domaine, voilà selon Husserl, tout l'intérêt de la distinction entre expression et indice. La vie intérieure, ce que Husserl appelle « la vie psychique solitaire », c'est le signe que la conscience peut faire le vide de tout contenu empirique, imaginer une suppression radicale du monde sans pour autant que l'expérience du sens ne soit affectée dans sa pure possibilité originaire. Mais c'est effectivement cette pure possibilité du langage ainsi que la démarche de purification phénoménologique par laquelle on y parvient que Derrida remet en question.

2. 3. Derrida et la division phénoménologique du signe : le renversement de la perspective husserlienne.

Nous voulons dès à présent voir comment Derrida reprend, à son compte, la division phénoménologique du signe, initialement établie par Husserl. On a vu précédemment que, chez Husserl, cette division du signe nous conduisait à un

système d'opposition qui, en se radicalisant, finissait par s'interdire tout usage du signe lui-même, et ce, au bénéfice d'un sens ne possédant plus rien d'un signe, mais dont l'énigme est plutôt à située dans l'immédiateté d'un pur rapport à soi de la conscience. Mais avec Derrida, nous sommes conviés à assister à un renversement de la perspective husserlienne. Et de ce renversement, nous serons ensuite conduits au moment où se rend inopérante la dite division husserlienne du signe. Ce qui aura pour apport significatif, de faire réapparaître le signe sous une autre configuration, cette fois-ci résistante à toute division phénoménologique. En clair, suivant la perspective désormais derridienne, c'est la démarche phénoménologique dont on se prépare à voir, comme faisant l'expérience de sa propre impossibilité à l'endroit même où Husserl est parvenu à nous faire la démonstration de son efficacité opérante, à savoir dans le signe lui-même.

Mais pour commencer une telle révision derridienne de la démarche husserlienne, on doit d'abord se demander : d'où vient-il que par son mode d'être ou de par sa manière d'être donné à l'intuition, le signe-indice ne soit pas, du point de vue phénoménologique, à la hauteur du signe-expression ? Devrait-on penser, comme Derrida semble le voir chez Husserl, l'opposition entre *expression* et *indice* sous forme d'une radicale opposition entre deux substances, ou bien y a-t-il lieu de comprendre les deux termes de cette opposition, comme des « effets » contradictoires s'abusant réciproquement au sein d'un même signe ? L'hypothèse d'un langage pur de toute détermination indicative, est-elle tenable du point de vue de la déconstruction derridienne ? Autrement dit, peut-on reconduire la différence entre *indice* et *expression* vers une origine non différentielle qui serait la vie psychique solitaire ? Nous tenterons de situer cette opposition problématique au cœur du dispositif conceptuel de Derrida, afin de voir comment celle-ci se laisse neutraliser à même l'unité dialectique ou différentielle du signe.

Pour cela, nous partirons A/de la thèse derridienne, selon laquelle, à l'origine de l'opposition husserlienne de l'expression et de l'indication, se concentrerait une influence massive des présupposés issus de la métaphysique. Nous serons ensuite amenés à voir B/ comment Derrida fait découvrir, contre Husserl, que l'irréductibilité du concept d'indice entraînerait l'impossibilité pour le sens de retrouver, dans l'expression, un état de présence et de pureté originaires. C/ Nous montrerons alors comment Derrida pense l'impossibilité à réduire l'indice comme faisant partie de cette impossibilité générale à réduire l'écriture. Ce qui mettrait définitivement en échec le rêve de la présence. Et pour rompre définitivement avec le privilège de l'expression sur l'indication, nous étudierons D/la configuration

inédite que Derrida attribue au concept de signe, loin des catégories du phonocentrisme phénoménologique.

A/ La division phénoménologique du signe et le présupposé métaphysique d'une pureté originelle du sens

Comment démontrer que des préjugés métaphysiques, fortement enracinés, sont à l'œuvre dans la division phénoménologique du signe, qu'ils la commandent et la rendent possible ? Comment justifier que la distinction que la phénoménologie établie entre *expression* et *indication* repose sur des arguments qui ont longtemps fait la gloire de la métaphysique ?

Dans le chapitre consacré à « La voix qui garde le silence », dans *La voix et le phénomène*, Derrida lançait cette interrogation : « *Et pourquoi Husserl s'acharne t-il à séparer l'indice de l'expression ?* »¹. Comme pour se demander : quelle est la motivation, disons la nécessité, ou encore la téléologie, qui guide la démarche phénoménologique de Husserl, pour que se justifie ainsi la discrimination à l'égard de l'indice ? Il est clair que par l'interrogation qu'il formule, Derrida vise à comprendre toute la *violence* exercée par Husserl sur l'altérité de l'indice (le coté sensible ou matériel du signe) pendant que l'*expression* (le coté idéal ou spirituel du signe) fait plutôt l'objet d'une attention particulière. Derrida aura longuement remarqué qu'aux soins qui entourent l'*expression* chez Husserl, correspond sa désaffection à l'égard de l'*indice*.

La position de Derrida sera partout la même : selon lui, le langage ne peut apparaître pleinement dans son expressivité pure et être ainsi célébré par Husserl, que sur la base du geste qui met à l'écart sa fonction indicative. Car il faut croire que la réduction, l'exclusion ou l'effacement de l'indice va s'avérer être l'étape indispensable pour que s'établisse la présence à soi du sens sous la forme de l'expression. Par ailleurs, dans le chapitre qui évoque « Le vouloir-dire comme soliloque », toujours dans *La voix et le phénomène*, Derrida déclare que « *Le mouvement qui justifie cette exclusion doit nous apprendre beaucoup sur la teneur métaphysique de la phénoménologie* »². Mais comment Derrida parviendra-t-il à cerner le motif qui contraint Husserl à cette exclusion de l'indice et, qui, du même coup, fera de cet être-exclu de l'indice, la condition de possibilité de la venue en présence de l'être de l'expression ?

¹ VP, p. 80-81.

² *Ibid.*, p. 40.

On note bien, par ailleurs, qu'il est question chez Husserl d'une double exclusion de la fonction indicative. Ce qui fait dire à Derrida que « *C'est dans le rapport entre ces deux exclusions que l'instance de la voix fera entendre son étrange autorité* »¹. La première exclusion va affecter la réalité mondaine du signe-indice, jugée dépourvue de signification (*bedeutungslos*), afin qu'apparaisse le sens uniquement dans la parole communicante qui est le signe-expression en tant qu'intention de vouloir-dire (*Bedeutungsintention*), ou encore, ce que l'on pourrait qualifier d'après Derrida, de « corps propre » animé (*Leib*) du langage »². Quant à la seconde exclusion, elle va justement gagner le niveau où l'expression apparaît comme l'intention d'un vouloir-dire animant la parole. C'est en tant que corps animé d'une intention, expression vocale, cependant susceptible de fonctionner comme un signe-indice, comme moyen externe de communication d'un vécu et, dont « *la condition essentielle est donc l'acte pur de l'intention animante et non le corps auquel, de façon mystérieuse, elle s'unit et donne vie* »³, que l'expression est, elle aussi, affectée par l'élargissement de la réduction de l'indice.

Derrida pense alors que la réduction qui a lieu, au cœur de la face sensible de l'expression, vise à dissocier l'unité qui existe entre l'intention qui informe et la matière qui se trouve, par elle, informée⁴. En se redoublant ainsi dans une perspective toute à fait radicale, la réduction de l'indice conduira Husserl, d'après les termes de Derrida, au « silence phénoménologique », à l'instant originel où le sujet peut « s'entendre parler » dans le mystère de « la voix qui garde le silence ». Husserl, selon Derrida, serait venu à concevoir une voix d'origine, une présence à soi du sujet avant la parole, une présence à soi du sujet dans la conscience silencieuse et intuitive.

Derrida fera remarquer qu'il est difficile de ne pas s'apercevoir que dans la structure du signe telle que présentée et partagée par Husserl, pointe déjà à l'horizon toute la stratégie opératoire qui sera plus tard celle de la méthode phénoménologique. En effet, le concept de « signe » tel qu'on peut voir son unité se disloquer chez Husserl à partir de deux fonctions hétérogènes, la fonction d'*exprimer* d'un côté, celle d'*indiquer* de l'autre, laisse apparaître de manière évidente la façon dont la phénoménologie procède pour délimiter la région des phénomènes dont elle a fait le choix de s'occuper en priorité. Et il apparaît

¹ *Ibid.*, p. 78.

² *MP*, p. 192.

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 193.

justement que celle-ci procède à la fois par exclusion, ensuite par délimitation, puis par reconduction suivant une téléologie parfaitement déterminée.

Derrida trouve alors que suivant un schéma bien connu de la métaphysique, ce qu'exclut massivement la phénoménologie, c'est toujours la factualité, l'existence mondaine, la non-nécessité, la non-évidence¹, bref tout ce qui relève de l'extériorité empirique. Quant à la délimitation, on imagine que Husserl s'impose de tracer soigneusement la ligne de démarcation, entre ce qui relève de l'expérience sensible et ce qui est de l'ordre, à proprement parler, de l'expérience phénoménologique. Le critère de leur distinction sera alors l'intuition. Seul ce qui peut faire l'objet d'une saisie adéquate dans l'intuition, dans le présent de sa présence à la conscience, se voit marqué d'un intérêt phénoménologique. Car Derrida considère que *ce qui est en vue* dans la phénoménologie, *ce qui est pensée* dans la destination vers laquelle elle s'oriente, c'est le signe comme progrès en vue de la vérité sous la forme de la présence adéquate à soi. Et s'agissant de la reconduction, c'est à chaque fois en direction du domaine original de la vie psychique qu'elle a lieu. Etant donné que la phénoménologie doit s'entendre comme une quête du sens, la direction de sa méditation ne sera pas orientée vers le dehors de la nature ou vers les objets du monde, mais plutôt vers l'intériorité de la conscience où a lieu la formation du sens de tout ce qui est. Derrida voit dans cette démarche qui exclut le mondain et privilégie l'intuition dans le présent de la présence à soi de la conscience, l'héritage de la tradition métaphysique. Puisque selon lui, la phénoménologie semble systématiquement lier, à la manière de la métaphysique, le signe au concept, le signe à la vérité et à la présence, et cela suivant une trajectoire téléologique et archéologique².

Derrida le soulignera suffisamment, la phénoménologie dans la perspective que lui donne Husserl, s'était donnée comme finalité dernière, de reconduire tous les phénomènes sensibles, toutes les significations, toutes les valeurs, à leur sens idéal dans la conscience comme à leur origine. Par conséquent, elle ne procédera pas autrement lorsqu'il sera question de reconduire le signe à son essence. La solution se trouvera du côté de la présence à soi dans la conscience et non du côté du monde extérieur. Ce qui place sa démarche et son orientation dans une posture idéalisante et incontestablement métaphysique. Dans tous les cas, Derrida y verra dans cette démarche téléologique et archéologique des affinités considérables avec l'orientation traditionnelle de la métaphysique.

¹ VP, p. 32.

² MP, p. 93.

La métaphysique justement, en quoi, selon Derrida, pourrait-elle avoir influencé la division phénoménologique du *signe* ? En d'autres termes, en quoi est-ce que la métaphysique comme travail au service de la constitution, de la restitution ou de la restauration du sens, semble ici commander la division du signe chez Husserl ? Car il est bien de remarquer que les travaux de Derrida ont en commun le besoin de démontrer qu'une sorte de réaction métaphysique contaminerait chaque domaine de la rationalité occidentale. Et selon lui, la phénoménologie n'y échappe pas ; pas plus que la linguistique, la psychologie, l'anthropologie, la littérature, etc.

Derrida rappelle que le concept de « signe » qui fait l'objet de toutes les attentions, autant chez lui que chez Husserl, est un concept qui a sa provenance dans la métaphysique¹. Et d'après lui, il faut aller jusqu'à dire que le concept de *signe* constitue la matrice de la métaphysique. Ce qui implique, pour être plus précis, l'idée que le concept de signe n'a jamais existé ou fonctionné hors de l'histoire de la philosophie de la *présence*². D'où il vient qu'à la question de savoir en quoi consiste l'essence du concept de signe — au cas où Derrida aurait à parler du signe en termes d'essence —, Derrida ne manque pas de répondre : « *l'essence du signe ne peut être déterminée qu'à partir de la présence* »³. Pour Derrida, le signe, réduit à sa plus simple expression, comme semble le faire Husserl, reste l'élément sur lequel continue de se rapporter notre pensée en tant qu'elle est prise dans la langue de la métaphysique. Derrida atteste que la notion de signe, qu'elle soit prise en son acception vulgaire, métaphysique ou phénoménologique, n'est pensable qu'à partir de la présence pour autant qu'on ne retient d'elle que sa fonction de représentation, de substitution, d'intérimaire, de suppléance. Ce que traduit Derrida en disant :

Le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu. Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe. Nous prenons ou donnons un signe. Nous faisons signe. Le signe serait donc la présence différée⁴.

En effet Derrida fait savoir que le concept de signe dont la dimension logocentrique continue d'informer la distinction phénoménologique de l'expression

¹ *VP*, p. 6.

² *GR*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *MP*, p. 9.

et de l'indice, a longtemps été associé à l'idée qu'il remplace la chose présente en son absence. Autrement dit, lorsqu'un signe fait son apparition, ce n'est que pour signaler l'absence provisoire ou définitive de quelque chose qui était présent ou qui attend à être présent. C'est quand la chose présente n'est pas présente que nous trouvons l'intérêt de passer par le signe dont la seule raison d'exister est d'être son signalement. Peu importe sa nature, pense Derrida, le signe diffère la présence, c'est-à-dire qu'il nous met en attente de la présence, il en assure l'intérim en attendant la rencontre avec la chose elle-même dans sa présence. Selon Derrida, c'est ainsi que la métaphysique avait pensé le signe : « *elle présuppose que le signe différant la présence, n'est pensable qu'à partir de la présence qu'il diffère et en vue de la présence différée qu'on vise à se rapprocher* »¹.

Vu sous cet angle, le signe est le concept logocentrique par excellence, celui à l'aide duquel le phonocentrisme exerce, depuis Platon, sa violence sur l'écriture et retarde la formation d'une véritable grammatologie. Derrida a d'ailleurs soutenu que le concept de signe est au centre de toutes les oppositions métaphysiques. Sa mise à l'écart rendrait toute la structure intelligible de la métaphysique complètement incompréhensible. Ainsi qu'il ne cessera de le rappeler : la métaphysique correspond, selon lui, avec l'époque du signe qui pense le sens de l'être en général comme *présence*.

Mais il se trouve que depuis sa provenance métaphysique, et jusqu'à sa problématisation phénoménologique, le signe vient à la rationalité en général comme étant déjà porteur d'un conflit qui le constitue essentiellement. Ce conflit a son lieu dans la différence qu'il y a entre le *signans* et *signatum*, le signifié et le signifiant, c'est-à-dire, entre les deux couches, spirituelle et matérielle, qui sont constitutives de sa structure interne. Ce contraste entre signifié et signifiant n'est rien d'autre que la réplique parfaite du dualisme qu'on rencontre depuis Platon et Aristote entre la parole (signifié) et l'écriture (signifiant), l'idéalité et la réalité, l'intériorité et l'extériorité. Il s'agit du dualisme qui forme depuis toujours l'ossature conceptuelle de la métaphysique dont Derrida voit apparaître la manifestation ultime dans la phénoménologie.

Le système du « s'entendre parler » à travers la substance phonique — qui se *donne* comme signifiant non-extérieur, non-mondain, donc non-empirique ou non-contingent — a dû dominer pendant toute une époque l'histoire du monde, a même produit l'idée de monde, l'idée d'origine du

¹ *Ibid.*

monde à partir de la différence entre le mondain et le non-mondain, le dehors et le dedans, l'idéalité et la non-idéalité, l'universel et le non-universel, le transcendantal et l'empirique¹.

Selon Derrida, c'est sur ces dualités conflictuelles que les étapes marquantes du *logocentrisme* ont pensé le concept de *signe*. Et la grande idée du *logocentrisme* est celle qui consiste à dire qu'il existe un parallèle entre le signifié et le signifiant, parallèle en vertu duquel, des deux, seul le signifié est un sens pensable dans la *présence* pleine d'une conscience intuitive. Derrida pense que c'est à la profondeur de cette affirmation purement *phonocentriste* que Husserl fera à son tour référence à l'expression et à la voix phénoménologique comme d'un signifié pensable hors de tout signifiant, entendons hors de toute référence indicative.

Par conséquent, si on alignait la terminologie husserlienne dans le parallélisme linguistique et surtout métaphysique du signifié et du signifiant, le signe-expression élevé à la dimension radicale de la voix silencieuse acquise par le dédoublement de la réduction de l'indice, représente le signifié et, l'indice dans toutes ses formes de manifestations sensibles, serait quant à lui, le signifiant. Et dans l'esprit de Husserl, l'expression pure du sens dans la voix phénoménologique n'a pas besoin de se manifester à travers des signaux pour être présente à elle-même, ou consciente d'elle-même. Il faut savoir que pour Husserl, il est évident qu'il y a une différence infranchissable entre le sens qui reste au-dedans de l'âme et le mot qui le porte au-dehors avec des moyens mondains. En d'autres termes, l'authenticité du langage réside dans sa spiritualité accomplie ou inentamée, dans le fait que le sens se manifeste naturellement avant toute extériorisation empirique.

Ce qui amène Derrida à penser que Husserl a voulu accentuer la division du signe au point de rendre le signifié et le signifiant étrangers l'un à l'autre. Une perspective qui semble, aux yeux de Derrida, faire l'impasse sur l'unité du signe. Il existe bien un conflit entre expression et indication que aussi bien Husserl que Derrida ne sauraient éluder. Mais Derrida voit chez Husserl la volonté de mettre fin à ce conflit — pourtant irréductible — en prétendant ramener le signe à sa simplicité originaire. Or Derrida pense que si le contraste entre signifié et signifiant, entre expression et indice venait à être résolu ou réduit à l'unité ou à la simplicité d'un dire originaire, c'est le signe lui-même qui serait appelé à disparaître. Car dans la simplicité du dire originaire qui est la voix phénoménologique, on ne peut pas à proprement parler de signe ou d'indication, étant entendu que le sujet ne s'indique

¹ GR, p. 17

pas ses propres vécus. Derrida voit chez Husserl une conception assez étroite du signe qui ne retient en lui que sa matérialité.

Le caractère spécial de la division husserlienne du signe va finalement se révéler significatif au sens où il aura permis à Derrida de voir comment la phénoménologie décrit l'être idéal et immanent de la signification (*Bedeutung*) comme un être absolu et nécessaire, par contraste avec l'être réel et transcendant qui compose le corps de l'indice, décrit quant à lui comme un être relatif et non essentiel. Pour Derrida, un tel partage du signe comporte dans sa décision et dans sa démarche quelque chose de métaphysique. Car il ne va pas sans rappeler les dichotomies classiques de la forme et de la matière, de l'intelligible et du sensible, de l'évidence adéquate et de l'évidence inadéquate, de la nécessité et de la contingence. En fait, lorsque Derrida prête attention à cette fraction du signe chez Husserl, il remarque que la structure formelle du signe — qui est ici la substance expressive — implique toujours le privilège de la *présence* au point que la notion de signe en elle-même est impensable sans cette primauté de la *présence*.

Derrida réalise que, vu sous l'angle métaphysique, le signe comme « indice » est représenté par tout contenu qui s'oppose au contenu idéal. L'indice se dit finalement de tout existant tendant à porter dans l'espace mondain, de façon empirique, la figuration d'un contenu conceptuel. En sachant bien sûr que toute figuration est dégradation, image inauthentique de ce qui demeure stable, inaltéré, authentique en lui-même et par lui-même en tant que contenu idéal. Car Husserl considère qu'à la différence de l'expression, seul l'indice se meut dans l'espace, dans la nature, dans le monde, et semble n'avoir affaire qu'aux réalités sensibles. Par là il se trouve radicalement différent et opposé au concept. C'est donc une habitude de la métaphysique que de réduire ou de séparer ce qui relève du sensible et de l'extériorité pour ne privilégier que ce qui est de l'ordre de l'idéal et du formel, au même titre que les catégories logiques ou mathématiques. En somme, le critère d'évaluation qui conduit à l'exclusion de l'indice a toujours été son absence de proximité à l'égard de la pensée. L'indice, en évoluant loin de la subjectivité, échappe à sa maîtrise, et par là, est considéré comme ce qui a lieu au dehors, à l'écart des évidences dont la subjectivité a pleinement conscience. Car contrairement à l'indice, considéré comme donnée imparfaite et lointaine, l'expression quant à elle se donne parfaitement à la conscience avec une absolue proximité.

Il est alors acquis que pour Derrida, le rapport de la phénoménologie à l'indice est loin de se détacher du schéma classique de la métaphysique, celui qui garantit à

l'idéalité, au rationnel, au formel, l'évidence absolue et la possibilité d'une répétition à l'identique sans cesse infinie. Or Derrida précise constamment que toutes les oppositions qui cours dans la métaphysique, ont pour seule raison d'être : maintenir la suprématie de la *présence* comme ce qui peut apparaître dans la répétition comme irréductiblement une et identique. D'où l'urgence chez lui de réhabiliter le concept d'indice en voyant en lui l'autre nom de l'écriture, c'est-à-dire comme cette dernière, capable de déstabiliser toute tentative de maintien dans la *présence*. Derrida dira alors que « *c'est donc l'idée de signe qu'il faudrait déconstruire par une méditation sur l'écriture* »¹. Le travail de Derrida ne consistera pas, comme chez Husserl, à effectuer une description eidétique de chacun des signes pour pouvoir enfin les séparer, séparer une vision claire du signe d'une vision affaiblie, il s'agira plutôt pour lui, d'essayer de cerner leur espace commun de possibilité.

B/ L'impossible réduction de l'indice et l'irréremédiable impureté du sens

Un préjugé essentiel permet de comprendre la distinction que Husserl établit entre expression et indication. Ce présupposé est celui qui consiste à dire que le langage comporte une pureté d'origine ou naturelle qui serait, à proprement parler, son horizon de sens pleinement maîtrisable par et dans la conscience. Selon Husserl, ce n'est que lorsque le sens est recueilli dans un signe-indice que ce dernier devient sa résidence mondaine et, en même temps, le lieu de son impureté. Ce qui signifie, d'après lui, que s'agissant du langage, il serait absurde de dire que le sens ne précède pas, en droit, l'acte de langage ou le langage de fait. Il y aurait donc, selon Husserl, une distance entre le sens tel qu'il est en soi et le langage de fait qui le manifeste. En termes derridiens, on doit dire que l'expérience phénoménologique de la voix, qu'on rencontre chez Husserl, désigne la présence à soi « *dans la vie d'un présent qui n'est pas encore sorti de soi dans le monde, dans l'espace, dans la nature* »².

Il s'agit d'un préjugé que conteste évidemment Derrida, au prétexte que chez lui, le langage, à défaut d'avoir une origine, trouverait à travers cette sortie inévitable dans le monde, sa pureté toujours déjà contaminée, donc toujours déjà impure. Avec l'argument de l'irréductibilité de l'indice, Derrida entend démontrer

¹ *Ibid.*, p. 107.

² *VP*, p. 44.

contre Husserl, que la pureté du sens dans la voix est un leurre dont la philosophie, tout au long de son histoire, s'en est accommodée. Alors dit-il :

Naturellement, cette expérience est un leurre, mais un leurre sur la nécessité duquel s'est organisée toute une structure, ou toute une époque ; sur le fonds de cette époque une sémiologie s'est constituée dont les concepts et les présupposés fondamentaux sont très précisément repérables de Platon à Husserl¹.

En fait, ce que Derrida comprend comme un signe de naïveté chez Husserl, c'est le fait de croire qu'il existerait un axiome du langage, un langage d'avant les mots, un langage pourtant silencieux, mais paradoxalement déjà parlant dans la conscience, langage en direction duquel on pourrait faire retour par un détour qui exclut tout langage de fait et, tout contact avec autrui et le monde. Car la « voix phénoménologique », la voix silencieuse dans l'intériorité de la conscience que Husserl s'efforce de mettre en évidence, est le concept du langage et, à ce titre, elle est l'absolu comme conscience de soi, identité à soi, compréhension de soi, immédiateté à soi, présence à soi.

Pour Derrida, il y a bien là une grande illusion à laquelle Husserl cède. Une illusion à laquelle, selon lui, cédait déjà Platon². Une illusion qu'il va qualifier de « transcendantale », à la manière dont Kant qualifiait la prétention de la raison métaphysique à connaître la chose en soi. Cette illusion consiste dans le fait, pour Husserl, de croire qu'il était possible d'avoir une intuition du langage tel qu'il est en soi, de rétablir les conditions d'un *parler* originel, avant son incorporation spatio-temporelle dans les éléments de la parole, de l'écrit et avant la communication avec autrui. Face à cela, la déconstruction derridienne apparaît comme la mise en évidence de cette naïveté phénoménologique ainsi que l'échec d'une telle remontée généalogique vers la présentation originare du sens. L'irréductibilité de l'indice, chez Derrida, va de pair avec l'impossibilité qu'advienne et se maintienne un sens sous une forme originellement substantielle et immaculée.

Derrida pense que Husserl demeure encore captif de cette tradition logocentrique qui pose le rapport entre signifié et signifiant, suivant une logique d'opposition visant à donner à l'un des membres de l'opposition, une autorité ou une ascendance sur son concurrent. Derrida réalise que lorsque Husserl met en

¹ POS, p. 33.

² Derrida parle à cet effet d'une mythologie, celle d'un *logos* racontant son origine. Cf. DIS, p. 159.

concurrence les deux faces du signe, notamment l'expression et l'indice, il a en vue, l'intention d'établir un rapport hiérarchique entre les deux. Autrement dit, ce que poursuit Husserl à titre d'horizon, c'est parvenir à subordonner l'une à l'autre, chacune de ces deux faces. C'est cette dichotomie fondée sur la hiérarchie que Derrida rapporte dans ce propos, comme relevant d'une stratégie bien connue, dans l'histoire de la philosophie.

Dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un vis-à-vis, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur¹.

La perspective qui s'ouvre avec Derrida, bien que différente, reconnaît cependant que c'est en vertu d'un tel schéma, fondé essentiellement sur un rapport de forces, que l'indice s'est vu contraint à la dérivation et rabaissé par l'acte phénoménologique qui faisait gagner de la hauteur à l'expression, pour enfin la placer en situation de monopôle dans le signe. Husserl travaillerait donc, selon lui, au profit d'une identité supérieure, au profit de l'identité la plus haute, celle de la voix phénoménologique. Ce que ne fera pas Derrida. Pour lui, renoncer ou échapper à cette structuration hiérarchique du signe et du sens, appelle nécessairement un nouveau rapport au langage. Un nouveau rapport au langage, c'est-à-dire au signe et au sens, qui entraîne avec lui un nouveau rapport à la présence.

En fait, pour Derrida, ce dont la phénoménologie n'a pas pu être attentive, c'est au fait que l'identité prétendue du signe cache, au fond, une différence irréductible. Et que la supposée présence du sens à l'intuition n'advient que sur fond d'un coup de force, sans lequel, elle n'aurait pas lieu. Or chez Derrida, la lecture d'un signe est semblable à celle d'un texte. Et selon lui, tout texte pour être déchiffré, requiert une double lecture. Le texte, comme le signe, à la manière d'un tissu, n'est pas composé d'éléments simples, mais d'éléments composés : des éléments dont on peut mettre au jour l'imbrication mutuelle. Ce que la métaphysique et la phénoménologie n'ont, semble-t-il, pas vu, c'est qu'il y a deux signes en un seul, à la fois ensemble et séparément. C'est l'idée que le signe peut être autre tout en étant le même, entre les deux — signifié et signifiant, expression et indice — aucune synthèse n'est possible, aucune fusion en un seul, car l'un n'est pas en réalité le contraire de l'autre. La position de Derrida consiste à dire que le signe est le

¹ POS, p. 56.

concept *indécidable* par excellence, c'est un terme dont le double sens n'est pas maîtrisable, réductible ou ramené à l'unité d'un sens. Il s'agit d'un concept dont l'identité est impossible à trancher.

Alors Derrida devrait rendre problématique le monopôle du signifié sur le signifiant, celui de l'expression sur l'indice. Et pour y parvenir, c'est du côté du concept d'indice que Derrida se tourne, afin de l'arracher à sa seule détermination logocentrique, comme représentant mondain d'un signifié idéal. L'indice ne sera plus ce côté du signe auquel renvoie l'expression mondaine du sens. L'indice ne se verra plus réduite à la seule manifestation secondaire ou reproductrice du sens au moyen d'un contenu empirique. L'indice deviendra ce qui, chez Derrida, mettra en question la suprématie du *logos* et de la *présence* incarnée par l'expression et la voix. Car selon lui, prétendre obtenir ou extraire dans l'immanence de la voix, un sens absolument pur de tout non-sens, un sens pleinement explicite purifié de tout sens implicite, toute détermination de toute indétermination, tout acte volontaire de tout acte involontaire, toute pensée consciente de toute pensée inconsciente, toute présentation de toute représentation, cela reste selon Derrida, un projet voué à l'échec¹.

Derrida fera sien, contre Husserl, le projet selon lequel, il serait quasi impossible d'extraire le sens en sa totalité formelle, un sens pleinement conscient et explicite, en réduisant les manifestations indicatives à travers lesquelles il prend corps au dehors de la conscience. D'après lui, ce n'est qu'en apparence que Husserl prétend y parvenir. Et l'expérience de la communication permettra à Derrida de mettre en lumière cette impossibilité. Ce qui fait que, chez Derrida, l'idée ou la valeur d'un sens jugé propre, pur, authentique, paraîtra plus compromise que jamais².

Rudolf Bernet voit juste lorsqu'il dit que *La voix et le phénomène*, en plus d'être le texte dans lequel Derrida propose son interprétation critique de la théorie du

¹ Ce qu'a longtemps cherché Derrida, c'est justement d'amener le plus loin possible cette problématique : celle de l'impossibilité absolue de la transparence du sens. Son œuvre toute entière est à l'image de l'horizon lointain de son essai de 1967, à savoir découvrir l'échec de la présentation originaire. D'où l'importance que prennent chez lui, les thèmes de « la contamination originaire », de « l'implication inaperçue ou dissimulée », ou encore de la « synthèse *a priori* ». S'il existe une unité dans le travail de Derrida, elle consiste dans le fait que toutes les limites et toutes les oppositions à partir desquelles se construit un discours philosophique sont interrogées depuis la nécessité de leur « contamination originaire ». Les autres noms de cette contamination réciproque ne sont rien d'autres que l'« enchevêtrement », l'« entrelacement », la « complication », voire même la « dialectique originaire ». Des thèmes qui vont traduire, chez lui, des structures différentielles plus anciennes que toutes les différences et toutes les oppositions imaginables.

² *MP*, p. 368.

signe dans la phénoménologie de Husserl, il peut aussi être lu comme une introduction au problème du signe — mais cette fois-ci — dans la phénoménologie de Derrida¹. La différence qu'apporterait la phénoménologie — si tant est-il qu'on puisse encore parler là d'une phénoménologie — de Derrida vient simplement du fait que l'identité du signe n'est plus déterminée à partir de son seul rapport à la conscience. Bien qu'il soit toujours question du sens, mais la structure de celui-ci n'est plus limitée à sa seule idéalité, à sa seule présentation originaire dans la conscience. Chez Derrida, c'est dans son altérité à soi qu'il faut maintenant tenter de cerner l'identité du signe et du sens. Et cette altérité à soi du signe et du sens va se découvrir dans la manière dont Derrida décrit la structure du signe indicatif, ainsi que sa place irréductible dans la constitution du sens.

Dans son enseignement, Derrida montre que le signe indicatif n'a plus à être décrit comme le simple représentant extérieur et insignifiant d'une parole et d'un sens pleinement signifiant dans le dedans d'une conscience. Dans la perspective que ouvre Derrida, l'indice désigne désormais le sens en tant qu'il est toujours à mi-chemin entre son idéalité et son empiricité, entre sa présence dans l'expression et sa non présence dans l'indice.

Par conséquent, à défaut d'être simplement facultatif pour l'émission du sens, l'indice deviendra chez Derrida la condition de possibilité de toute expression du sens. Derrida appelle ici à un renversement de la polarité au sein du signe. Il appelle à renverser la position classique qui pose le monopole de l'expression sur l'indice. La nouvelle lecture du signe qu'apporte Derrida ne range plus la voix du côté de l'inconditionné et la manifestation indicative du côté du conditionné. C'est plutôt le contraire qui se produit. On peut alors légitimement se demander : mais qu'est-ce que, pour la voix, qu'être en soi dans son dedans, lorsqu'elle est conditionnée du dehors par l'indication ?

Pour répondre à cette interrogation, il faut se décider à comprendre comment fonctionne la démarche de pensée propre à Jacques Derrida. Sa démarche de pensée consiste à jouer Husserl contre Husserl, Husserl contre lui-même, afin de donner à voir ce que Husserl lui-même n'a pas pu voir dans sa propre théorie du signe. C'est donc sans sortir de la division phénoménologique du signe et, sans vouloir combler l'écart qui existe entre la voix et sa manifestation indicative que, Derrida reprendra à son compte la définition traditionnelle de l'indice et son rapport à la présence dans la voix. Il montrera que l'irréductibilité de l'indication avec le devenir impur du sens qui en résulte, se pose non seulement dans la fonction de

¹ R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 295.

représentation attribuée à l'indice, que dans le phénomène de la communication et l'apparition d'autrui. C'est dans cette reprise que va s'opérer le renversement de l'opposition entre la présence à soi du sens dans la voix et les manifestations indicatives qui sont supposées la représenter au dehors. C'est dans ce renversement de la structure conflictuelle du signe que consiste d'ailleurs la déconstruction : « *Déconstruire l'opposition*, dit Derrida, *c'est d'abord à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c'est oublier la structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition* »¹.

Lorsqu'on observe la tendance générale de la philosophie de Derrida, nous apprenons essentiellement à voir comment celle-ci tend toujours à rendre justice aux concepts qui, dans l'histoire des oppositions conceptuelles en philosophie, ont longtemps été considérés comme subordonnés ou dérivés, parce que jugés faiblement signifiants ou ontologiquement inférieurs. Derrida a toujours souhaité réhabiliter les concepts que la philosophie a arbitrairement refoulés, réprimés, rejetés, rabaissés, hors des limites de l'idéalité à cause de leur empiricité. C'est en cela qu'il bouleverse toutes les oppositions conceptuelles qui ont permis à la philosophie de se déployer jusqu'ici. Derrida considère que dans l'histoire des différents dualismes telle qu'on en rencontre dans la philosophie, l'un des termes de l'opposition a longtemps été surévalué, au moment où l'autre était injustement sous-évalué. Il est donc toujours question, chez lui, de philosopher à partir de cette sous-évaluation qu'il considère comme une méprise.

La philosophie de Derrida consiste à chaque fois à dénoncer l'arbitraire de ces oppositions. Dans le cas du conflit entre l'expression et l'indice, il se trouve que chez Derrida, l'indice ne pâtit plus de la surévaluation — comme c'est le cas chez Husserl — du concept d'expression. Avec lui s'annonce et se démontre la fin de l'infériorité ontologique de l'indice et du signe en général. Cependant, il ne s'agit pas pour Derrida, comme on pourrait le croire, de simplement retourner ou d'échanger les deux termes de l'opposition husserlienne de l'expression et de l'indice. Il n'y a pas, chez Derrida, le besoin de surévaluer à son tour la charge ontologique de l'indice pour en faire une autre forme d'expression. En gros, il n'est pas question de faire de la présence une non-présence et de la non-présence une forme de présence, d'inverser simplement l'ordre du signifié et du signifiant².

¹ POS, p. 56-57.

² Derrida pense que tout renversement du schéma traditionnel qui ferait du signifiant un nouveau signifié est intenable. Car le signifiant graphique n'est rien avant et en dehors du *logos*. Derrida dit d'ailleurs que « *jamais le signifiant ne précédera en droit le signifié, sans*

C'est alors que Derrida déploie un cheminement de pensée en vue duquel toute position de la *présence* dans l'expression se voit reconnaître dans l'indice son obstacle radical. Rien ne peut être dit de la *présence* qui ne comprenne déjà ou qui ne procède de l'indice comme son opposition irréductible. L'indice chez Derrida, apparaît à cette occasion comme est l'horizon depuis lequel le sens est déstabilisé dans sa prétention à la présence. L'indice devient le démenti de cette image, image selon laquelle la voix est la fermeture et l'horizon du langage. Pour Derrida, la distinction entre expression et indice ne renvoie pas à une distinction entre langage et non-langage, signe linguistique et signe non-linguistique. Il s'agit plutôt de faire la différence entre le langage au sens étroit du mot, et le langage dans son sens plus élargi. Il s'agit là d'une différence que Husserl semble n'avoir pas aperçue. Ce qui fait que l'expression n'est qu'une infime partie, la partie expresse ou volontaire du langage, celle qu'enveloppe les multiples formes indicatives, les multiples manifestations non-volontaires, non-expresses, inconscientes, implicites, du langage, toutes impossibles à réduire.

Derrida démontre que si le signe-indice s'appréhende d'ordinaire comme la marque, la trace, l'empreinte, le signalement, laissé sur les lieux par la présence d'une chose devenue actuellement absente, on ne saurait parler de lui, en des mêmes termes, en présence de la chose même. Autrement dit, devant la présence actuelle de la chose, il n'y a aucun sens à parler de signe. On ne parle de signe que lorsque la chose présente vient à s'absenter ; et son absence donne lieu à la présence du signe sensée la représenter ou rappeler sa présence. Ce qui signifie, suivant la perspective de Derrida, que la présence actuelle du signe-indice, qui est une absence de la chose elle-même, tant qu'elle dure, repousse toujours à plus tard la venue en présence de la chose. Ce qui fait que la présence de la chose ne peut être pensée qu'à l'horizon de sa non-présence que constitue le signe. Par conséquent, la venue en présence de la chose est conditionnée par la disparition du signe-indice.

C'est pourquoi, pour Derrida, seule la réduction de l'indice, en tant qu'il est actuellement présent, peut amener la non-présence actuelle de la chose à sa présence avenir. Pour qu'advienne la chose à la présence pendant qu'elle est absente, il faut que l'indice qui est absence de la chose vienne à perdre sa présence en tant qu'indice. En conséquence, et c'est là le point de vue de Derrida, à chaque

quoi il ne sera plus signifiant et le signifiant « signifiant » qui n'aurait plus aucun signifié est possible ». Cf. GR, p. 32, note 9.

fois, la présence porte la marque d'une absence qui le délimite et en ce sens la constitue, la produit, lui donne d'être ce qu'il est. C'est ainsi que la non-présence qui caractérise l'indice devient la condition de la présence, cette dernière qui était pourtant supposée la conditionner.

Dans le même ordre d'idée, on considère d'ordinaire que le signe-expression viendrait en premier et l'indice en second. Or si on suit la logique de Derrida, on considère que le premier n'est pas le premier s'il n'est pas suivi d'un second. Et à l'inverse, le second n'est pas le simple retardataire, celui qui viendrait après le premier, mais il est celui qui permet au premier d'occuper son rang. Ainsi, on réalise que ce rang ne lui est pas garanti par ses seules forces : il faut le secours du second dont le retard est constitutif de la primitivité de l'autre. Sur la base d'un tel raisonnement renversant, l'indice a une priorité sur ce qui vient grâce à lui à la première place. C'est le sens qu'aura l'idée derridienne d'une non-origine qui est alors originaire¹. La métaphysique et, la phénoménologie à sa suite, ont voulu effacer cette absence grâce à laquelle le présent est le présent.

Un autre argument qui atteste de ce renversement. La voix est comprise par Husserl comme l'instance idéale préservant sans dommage le contenu du sens. Et à ce titre, l'indice, qu'il s'agisse de la parole proférée ou de la parole écrite, lui, est souvent associé comme ayant valeur de supplément, de surplus, d'excédent, c'est-à-dire comme ce qui s'ajouterait facultativement à sa totalité supposée déjà intégrale. Car on rappelle que Derrida parle de « clôture linguistique » lorsque la voix est dans sa totalité coupée de tout rapport et de tout apport extérieurs. Il y aurait ainsi une totalité déjà complète à laquelle s'ajouterait éventuellement un supplément comme constituant un dehors de cette totalité. La voix serait le tout du langage, et l'indice serait précisément son supplément. Seulement une question se pose : comment un tout que représente la voix phénoménologique pourrait-il avoir un supplément, si ce n'est qu'en remettant en question, en trahissant cette idée même de la totalité ?

L'idée de totalité qui renvoie forcément à quelque chose de clos, ne s'aliène-t-elle pas devant le secours qu'apporte cette extériorité de l'indice ? Dans l'esprit de Derrida, nous serions bien devant un paradoxe qui met à mal l'idée même de totalité. Pour lui, le supplément au-dehors, qui est l'indice, tient lieu de la partie de la totalité absente au-dedans. C'est parce que le tout de la voix ne parvient jamais à être une totalité absolue qu'il est nécessaire de lui ajouter, pour suppléer sa totalité défaillante, un supplément au-dehors. En vertu d'un tel raisonnement, il devient

¹ ED, p. 303.

évident que la voix dont parle la phénoménologie reste toujours marquée d'une insuffisance difficile à résorber, si ce n'est qu'en s'attachant les services d'un signe extérieur qu'elle a longtemps tenté d'écarter. A cet effet la pensée derridienne du supplément voudrait que...

... le dehors soit dedans, que l'autre et le manque viennent s'ajouter comme un plus qui remplace un moins, que ce qui s'ajoute tienne lieu du défaut de cette chose, que le défaut comme dehors du dedans, soit déjà au-dedans du dedans¹.

Un dernier argument pour justifier l'irréductibilité de l'indice et le devenir impur du sens chez Derrida. Cet argument est celui de la parole dans sa manifestation sensible comme irréductible condition de communiquer à autrui le contenu des vécus idéaux. Derrida entend démontrer qu'en s'habillant des vêtements de la parole qui le porte et le prolonge au-dehors, le sens aliène une part de son idéalité, et se laisse contaminer par la matérialité du discours. Le sens en tant qu'il est lui-même ce qui est au-dedans de la conscience, s'aliène et devient autre en venant au-dehors : l'idéalité de son vouloir-dire est contraint de composer avec l'empiricité du monde. Selon Derrida, Husserl laisserait penser que l'incarnation du sens dans la parole, de la voix dans l'indice, serait extrinsèque à son objectivité idéale. Il s'agirait d'une incarnation qui lui serait secondaire, qui lui surviendrait par surcroît. Autrement dit, toute chute du sens dans l'élément spatio-temporel de l'indice lui est postérieure, et qu'en lui-même, le sens serait déjà pleinement constitué dans l'intimité du psychique, donc avant toute incorporation possible. D'où l'idée d'une double réduction chez Husserl, que Derrida voit comme devant pouvoir maintenir éloigné ce sens déjà constitué et présent à soi :

Le « silence » phénoménologique ne peut donc se reconstituer que par une double exclusion ou une double réduction : celle du rapport de l'autre en moi dans la communication indicative, celle de l'expression comme couche ultérieure, supérieure et extérieure à celle du sens. C'est dans le rapport entre ces deux exclusions que l'instance de la voix fera entendre son étrange autorité².

¹ GR, p. 308.

² VP, p. 78.

Derrida maintient qu'en excluant doublement la couche vocale de la parole, ainsi que l'ensemble des signes gestuels susceptibles de prêter à une interprétation par autrui, Husserl entendait maintenir le règne de la présence dans le langage. Or dans le déploiement charnel de la parole en régime de communication et, dans le rapport à autrui qui s'y inscrit, se découvre d'après Derrida, quelque chose qui rend l'indication irréductible et, la présence, jamais pleinement présente à elle-même.

Dans la communication effectivement, selon Derrida, le sens n'est jamais pur. Pour Derrida, il est même doublement impur. Cette double impureté vient du fait que dans la parole communiquant un sens, le sens en tant qu'objet idéal doit passer par un corps qui le médiatise et en même temps le compromet dans son idéalité. C'est l'idée selon laquelle « *Tout ce qui, dans mon discours, est destiné à manifester un vécu à autrui, doit passer par la médiation de la face physique* »¹. Et Derrida d'ajouter que « *cette médiation irréductible engage toute expression dans une opération indicative* »². Le corps audible de la parole est ce auprès de quoi l'idéalité du sens vient d'une certaine manière, nous dit Derrida, s'y perdre³. Mais cette parole audible, en extériorisant le sens, non seulement l'*exprime* à travers celui qui parle, mais surtout l'*indique* aussi à celui qui écoute et l'interprète. Derrida dit, en accord cette fois avec Husserl d'ailleurs, que l'interprétation d'un vécu étranger par la médiation des paroles grâce auxquelles il se donne, ne se fait jamais sur le plan d'une donnée en présence, en personne ou en original.

Il faut dire que toute interprétation ne transcende jamais les limites de l'indication, car toute interprétation ne met jamais immédiatement au contact du sens. Et il en est de même de l'interprétation des vécus d'autrui dans la communication. Derrida rappelle que lorsque qu'apparaît autrui, le langage indicatif ne se laisse plus réduire et l'idéalité du sens ne cesse plus d'être contaminée. En d'autres termes, jamais le sens ne passe d'une conscience à une autre sans perdre de sa clarté originelle. Etant donné l'irréductibilité d'autrui, il est donc essentiel de dire que cette clarté originelle du sens n'a jamais eu lieu. Pour Derrida, l'impossibilité à réduire autrui est la marque de l'impossibilité à réduire l'indice en général. Et de cette impossibilité, résulte l'obstacle que vienne le sens à se présenter dans sa pureté d'origine. Et cette impossibilité deviendra d'autant plus radicale, avec le transfert thématique de l'indice à l'écriture.

¹ *Ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

C/ De la question du signe au thème de l'écriture : l'échec de la présence

Derrida laissait échapper, dans un passage de *De la grammatologie*, que tout ce qui se laissait rassembler jusqu'ici sous le mot « langage », notamment le *logos*, l'expression, la signification, la parole, la communication, le sens, l'indication, le signe, l'écriture alphabétique, etc., devra désormais se voir appréhender sous un autre nom, le nom unique d'« écriture »¹. Comprenons à cet effet que, suivant l'option critique dans laquelle Derrida se trouve engagé, le mot écriture devra désormais se substituer au mot langage, avec toutes les implications qu'entraîne une telle substitution. Le mot « signe » devra lui aussi, dans le lexique derridien, faire place au mot « écriture ». Car c'est la pensée de Derrida elle-même qui demande, pour être comprise dans son intention fondamentale, que l'écriture devienne l'élément structurant de tout rapport au sens.

Ici s'annonce, de façon inédite, une mutation essentielle dans la perception que nous avons autrefois d'un acte de langage, de son origine, sa composition, sa normativité, son rapport au temps et à l'espace, son rapport au sujet, son rapport à la vie et à la mort, etc. Le thème de l'écriture, chez Derrida, prenant la place qu'occupait la référence au signe chez Husserl, va transformer le rapport de ce dernier à l'égard de la présence. Le signe, désormais intégralement pensé à la dimension de l'écriture, permettra à Derrida de mettre en évidence l'échec de la présence sous la forme que lui donne la phénoménologie, c'est-à-dire celle d'un signifié originaire entendu comme voix silencieuse s'entendant parfaitement parler dans le discours solitaire.

Pour illustrer cet échec de la présence, nous évoquons deux phénomènes particuliers. Dans un premier temps, nous serons conduits à confondre le thème du signe avec celui de l'écriture. Et à ce propos nous traiterons a) de ce que Derrida voit en l'écriture le supplément originaire d'une supposée présence à soi dans la voix. Et dans un second temps b) il sera question de voir comment Derrida confronte la figure de la mort, toujours attribuée à l'écriture, à celle du vivant dont on préjuge constamment de la présence dans la voix. On comprendra comment Derrida renverse les rapports entre expression et indice, parole et écriture, présence et non-présence, essence et accident, en partant d'un tout autre rapport, celui qui oppose la vie et la mort. L'écriture deviendra, non seulement ce supplément irréductible qui brisera le mythe de la parole d'origine, ainsi que l'idée de présence

¹ GR, p. 16.

comme totalité, mais aussi et surtout le signe de la menace de mort impossible à éradiquer et qui hante la présence comme vie, la vie du sens et de la conscience.

a) La voix et l'écriture : l'originarité du supplément.

En soulevant précédemment le problème de l'irréductibilité de l'indice, il était simplement question, s'agissant du sens et de sa constitution en objectivité idéale, de montrer comment, pour Derrida, cela impliquait un rapport à une non-présence, à une non-plénitude, qui serait loin d'être le résultat d'un simple phénomène accidentel¹. C'est le cœur même de la pensée derridienne qui est ici évoqué : sa critique de la « métaphysique de la présence » repose sur l'idée que ce qu'il y a de plus originaire que la présence, c'est toujours déjà l'absence.

De l'irréductibilité de l'indice précédemment annoncée, Derrida va passer à l'irréductibilité de l'écriture. Autrement dit, si le terme logocentrique d'« indice » semble assez étroit et, se limite à désigner le signifiant dans la structure double du signe, l'acquisition du concept d'écriture permettra son élargissement : du rôle de signifiant, il passera au signifié, et transformera ce dernier en un autre signifiant. Par son acquisition du concept d'écriture, Derrida s'emploie à révéler le signifiant qui s'ignore dans le fonctionnement de chaque signifié, ainsi que la non-présence qui mine toute prétention à la présence. Car parvenir à faire de la structure du langage, un ensemble de signifiants renvoyant les uns aux autres, s'échangeant les uns dans les autres, c'est là, nous semble-t-il, l'essentiel de l'enseignement derridien. L'écriture deviendra donc, pour Derrida, le nom que la déconstruction attribue au langage, lequel se laisse déjà entendre comme une mise en circulation de signifiants, une prolifération sans limites de structures indicatives.

Alors va s'accroître l'idée chère à Derrida, selon laquelle, c'est la non-origine qui est originaire². Car l'écriture deviendra, chez lui, la marque de l'inconstituable, de l'indérivable, la hantise de la présence, ce qui refuse de se laisser déterminer à partir d'un horizon téléologique ou généalogique du sens. Désormais compris en termes d'écriture, c'est le signe-indice qui va voir son écho se généraliser à travers la totalité de la structure du signe et affecter sa prétendue expressivité idéale, au point d'en faire à son tour une structure indicative. Derrida fait savoir que « *Tout se passe comme si ce qu'on appelle langage n'avait pu être en son origine et en sa fin*

¹ VP, p. 99.

² ED, p. 303.

*qu'un moment, un mode essentiel mais déterminé, un phénomène, un aspect, une espèce de l'écriture »*¹.

L'écriture est le concept central du système philosophique derridien. C'est celui autour duquel tout son système et tous ses concepts s'ordonnent, en même temps qu'il est aussi, celui à partir duquel, tout autre concept et tout autre système se verront déconstruire leurs structures. Alors que faut-il entendre par « écriture » chez Derrida ? Et qu'est-ce qui vient ainsi, grâce à elle, de façon inédite à la pensée philosophique ? En quoi l'usage derridien du concept d'écriture constitue-t-il une « transgression » dans l'idée que nous avons d'ordinaire du langage, du signe et même de l'écriture ?

Il faut donc penser et passer à une nouvelle situation de l'écriture et, parallèlement, à une nouvelle situation du langage. Car, comme le dit Derrida, « *Affirmer ainsi que le concept d'écriture excède et comprend celui du langage, cela suppose, bien entendu, une certaine définition du langage et de l'écriture* »². Une nouvelle définition du langage à partir d'une nouvelle définition de l'écriture, c'est cela que Derrida apporte comme l'essentiel de sa contribution. C'est finalement à l'opposé des définitions anciennes de l'écriture et du langage, restées courantes en philosophie, qu'on verra s'exprimer la nouveauté derridienne. La nouveauté derridienne appelle donc à penser des concepts déconstruits de langage et d'écriture. L'écriture deviendra, à partir de cet instant, la marque de l'échec insurmontable de la présence. Grâce au concept nouveau d'écriture, l'indication autrefois assujettie au *logos*, trouvera désormais la force de résister à sa pression et à sa domination.

Disons que le thème de l'écriture est ancien en philosophie. Mais il n'a pas toujours eu bonne réputation dans la tradition rationaliste depuis que Platon en a fait le procès dans les dernières pages de *Phèdre*. Il est d'ordinaire admis, par le sens commun et par la tradition philosophique, que l'écriture a un pouvoir de communication à peu près similaire à celui de la parole. De là il ressort que l'écriture assure le prolongement de la communication orale, dans l'espace et dans le temps³. L'écriture en assurant l'extension, serait donc la représentante de la parole, celle qui porte la parole au loin, un porte-parole pourrait-on dire, un haut-parleur, un envoyé de la parole, un délégué, un messenger, un traducteur, un répétiteur, etc.

¹ GR, p. 18.

² *Ibid.*

³ R. Moati, *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, Paris, PUF, 2009, p. 32.

L'écriture porterait donc le message de la parole et, par conséquent, donnerait à entendre un sens qui ne serait pas le sien. Au fond, elle n'aurait donc pas d'initiative personnelle. Quant à la parole, si nous suivons le raisonnement ordinaire — ordinaire signifie alors, selon Derrida, métaphysique, logocentrique ou phénoménologique —, elle prolongerait l'intention de la pensée. Ici s'accrédite cette thèse qui consiste à dire, qu'il y aurait au départ une pensée désincarnée, la pensée pensant la parole avant d'effectivement la parler. Il y aurait d'abord l'intention d'une pensée déjà consciente d'elle-même et, qui ensuite, viendrait au langage qui la porte au dehors au moyen des sons. Et au terme du prolongement, il y aurait enfin l'écriture, c'est-à-dire le moyen technique, orthographique, alphabétique, phonétique, par lequel on fixe sur un support rigide, les sons et le sens déjà véhiculés par la parole. C'est sur ce schéma que la tradition rationaliste et toute la linguistique moderne, ont pensé la structure du langage. D'après Derrida, la phénoménologie n'y échappe pas. Selon lui, c'est à ce schéma que correspond la réduction du langage à la « vie psychique solitaire » chez Husserl.

Il est donc traditionnellement établi que l'écriture supplée la parole et, que cette dernière à son tour, supplée la pensée¹. Comme le dira ensuite Derrida : « *L'écriture est le supplément par excellence, puisqu'elle marque le point où le supplément se donne comme supplément de supplément, signe de signe, tenant lieu d'une parole déjà signifiante* »². L'écriture serait à cet effet le supplément d'un autre supplément, la doublure de ce qui est déjà une doublure, la reproduction d'une reproduction. Elle est à cet effet doublement reproductrice. Il en résulte de ce schéma que l'écriture occupe la dernière place dans le processus de sauvegarde et de transmission du sens. Et c'est de cette dernière place que lui viendront toutes les remarques dévalorisantes.

Mais, c'est aussi installé dans ce rôle en second, que l'écriture donnera à Derrida l'occasion d'ébranler le privilège de la présence dans la parole. Pour une grande partie de la rationalité occidentale, l'écriture incarne l'aliénation due à la matérialité dont elle est constituée et, qui serait la marque de son opacité. Suivant la logique rationaliste qui plonge ses racines chez Platon, plus on s'éloigne de la conscience qui est le sanctuaire du sens, plus il y a dégradation et obscurité du sens. Il faut alors dire que l'écriture est l'ennemi de la parole, c'est ce supplément jamais suffisant, le substitut toujours défectueux. La tradition l'a toujours considéré comme ce support technique accessoirement utilisé pour reproduire un

¹ VP, p. 97.

² GR, p. 398.

logos déjà donné en soi. Par son inertie elle menacerait la présence vivante du sens. De Platon à Rousseau et, bien au-delà, on dénonce cette menace avec une extrême vigueur.

Mais avec Derrida, il en sera tout autrement. Dans nombreux de ses textes, Derrida en dit long sur ce que doit laisser entendre le mot « écriture », ainsi que le rôle qui est le sien dans la transformation de la structure originaire du sens jusqu'ici désignée par le sceau de la présence. Alors faut-il toujours voir en l'écriture le substitut d'une présence qui, sans elle, ne cesserait pas d'apparaître « en personne » ? N'est-il pas possible d'inverser ontologiquement un tel rapport chronologique entre la parole et l'écriture, pour faire de cette dernière la condition de possibilité même du langage ?

Une telle question nous semble directrice des efforts consentis par Derrida dans son projet visant à transformer profondément le présupposé métaphysique et phénoménologique de la parole d'origine. C'est avec la mise en question de la voix en tant que *arkhè* du langage, son point de départ absolu, son commencement de droit, que s'ouvre le thème de l'écriture chez Derrida¹. L'écriture tente d'inscrire dans le présent et dans le discours du Même, la modalité de l'autrement, ouvrir le Même à l'incommensurabilité de l'Autre.

Chez Derrida, l'écriture cesse d'être l'auxiliaire inconsistant d'un signifié qui est la parole. Elle ne se voit plus comme le signifiant d'un autre signifiant qui l'aurait précédé en droit et en fait². Avec Derrida, nous sommes conduits à l'opposé de l'idée classique selon laquelle « *L'écriture devrait s'effacer devant la plénitude d'une parole vive, parfaitement représentée dans la transparence de sa notation, immédiatement présente au sujet qui la parle* »³. L'écriture ne sera plus l'ombre de la vérité. C'est plutôt désormais en elle que s'accomplit la perte de la présence stable du sens⁴. Pour Derrida, l'écriture comporte une puissance devant laquelle la parole vient parfois à se plier. Derrida décèle partout un effacement à l'œuvre dans le mouvement par lequel s'institue une présence. C'est en éclairant cet effacement que Derrida bouleversera le paysage dans lequel s'est installée la présence. Selon lui, l'écriture, c'est ce qu'une parole qui rêve d'une présence pleine, s'épuise toujours à effacer, au point de devenir ce qu'elle prétend être, c'est-à-dire une présence, que

¹ *MP*, p. 6.

² *GR*, p. 16.

³ *POS*, p. 37.

⁴ G. Biyogo, *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 66.

parce qu'il y a toujours une écriture à effacer, et n'est comme tel, que parce qu'elle s'appuie sur cet indélébile effacement.

D'après Derrida, on ne saurait dire *ce qu'est* l'écriture à *proprement* parler, au sens où ce mot réclamerait une définition qui le fixe dans son essence, comme quelque chose de substantiel. Car le concept d'écriture, chez Derrida, n'a rien d'un contenu substantiel : en lui, il ne séjourne pas un sens subsistant par lui-même de façon constante et transparente. Mais plutôt un sens toujours en perpétuelle perte et en perpétuelle reconstitution. Derrida ne donne pas de définition à l'écriture, au sens où l'écriture aurait une essence ou une origine en dehors d'elle-même. On ne peut donc pas s'autoriser à se demander : « qu'est-ce que l'écriture ? » Car toute question formulée de cette façon tendrait à déterminer l'essence ou l'origine, et donc la présence. Ce qui rétablirait à nouveau la terminologie de la « métaphysique de la présence » qu'il combat. Mais chez Derrida, on soutient l'idée que l'écriture n'a pas d'essence au sens de quelque chose qui lui préexisterait et à l'aune duquel on surveillerait son inscription. Derrida souhaite à cet effet libérer l'écriture de sa tutelle, de sa dépendance, de sa dérivation, à l'égard du *logos* et des concepts qui lui sont connexes, notamment ceux de vérité et de signifié originaire.

En même temps, pour Derrida, l'écriture ne se limite pas aux écrits sur la page. En d'autres mots, dira-t-il : « *L'écriture qui intéresse la déconstruction n'est pas uniquement celle que protègent les bibliothèques* »¹. Avec Derrida, s'en est fini de la domination de l'écriture phonétique ou alphabétique, elle-même sous domination du *logos*. Suivant la perspective que ouvre Derrida, on en vient à l'idée qu'« *il faut maintenant penser que l'écriture est à la fois plus extérieure à la parole, n'étant pas son « image » ou son « symbole », et plus intérieure à la parole qui est déjà en elle-même une écriture* »². Selon lui, l'écriture se confond désormais avec le langage en général : elle n'est plus son double imparfait, mais compose plutôt avec sa structure la plus intime.

Derrida parle de l'écriture en général, bien au-delà des formes particulières d'écriture, au nom desquelles un certain ethnocentrisme aurait par exemple parlé de peuples dépourvus d'écriture et dépourvus d'histoire. L'écriture, suivant le sens que lui donne Derrida, désigne tout ce qui peut donner lieu à une inscription et à une interprétation. L'écriture désigne un système de notation attaché à chaque activité humaine. Aux yeux de Derrida, tout est écriture, tout est texte, dit-il

¹ J. Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 369.

² *GR*, p. 68.

précisément¹. Autrement dit, tout sens provient d'une généralisation de l'écriture. Le tort de Husserl c'est, dit-il, d'avoir réduit la généralité de l'écriture en sa seule dimension phonétique². Alors qu'une extension de l'écriture ou du texte à toutes les composantes du langage aurait permis de voir que partout se greffent des signifiants textuels ou graphiques. Il y a écriture partout où il y a des informations à déchiffrer, à décoder, à démêler.

L'écriture désigne donc toutes les marques graphiques en tant qu'elles fonctionnent comme des signes à décoder. L'écriture ne renvoie pas uniquement au signe-indice, inerte au-dehors, auquel s'opposerait un signifié vivant au-dedans de la conscience. L'écriture désigne le signe lui-même dans sa plus grande généralité, une généralité qui englobe aussi bien le signifié que le signifiant, en levant toutes les protections dont s'entourait l'un pour résister à la contamination de l'autre. Dans le lexique derridien, le mot « écriture » aura pour synonymes, les mots suivants : l'incision, la gravure, le dessin, la lettre, l'inscription, le texte, la marque, l'empreinte, la bibliothèque, l'archive, la trace, la signature, la métaphore, le gramme, le graphe, le livre, le manuscrit, le monument, la greffe, etc. Toutes ces terminologies ont en commun la particularité de mettre en échec l'expérience de la présence sous toutes ses formes. Selon Derrida, le langage est donc tout entier un texte, mais dont la texture n'est jamais homogène.

Dans l'opposition logocentrique de la parole et de l'écriture que combat Derrida, c'est en réalité le naturel qui s'oppose au conventionnel : le naturel de la voix s'oppose et cherche à s'immuniser contre le dangereux supplément conventionnel qu'est le texte³. Ici le supplément semble toujours renvoyer à quelque chose de conventionnel, à un ajout sans véritable nécessité et, donc, sans conséquence en profondeur sur la structure initiale dont elle est le supplément. C'est cela que conteste vigoureusement Derrida, lui qui entend mettre en évidence le bouleversement profond qu'engendre ce supplément. Alors que faut-il entendre par « écriture » comme supplément chez Derrida ? Et en quoi ce supplément est-il dit originaire ? Les différences entre le naturel et le conventionnel, le dedans et le dehors, le spirituel et le matériel, sont-elles toujours tenables, une fois intégrées dans une pensée qui voit l'écriture comme supplément originaire ?

¹ *Ibid.*, p. 19.

² Derrida disait que Husserl reste pris « dans le phonocentrisme traditionnel de la métaphysique », l'écriture étant pour lui exclusivement une écriture phonétique permettant à tout instant la réactivation de l'expression dans l'indication. *Ibid.*, p. 90-91.

³ S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 19.

En effet le supplément au sens que lui donne Derrida, comporte bien quelque chose de complexe¹. Derrida dit précisément ceci :

Aussi, de même que l'expression ne vient pas s'ajouter comme une « couche » à la présence d'un sens pré-expressif, de même, le dehors de l'indication ne vient pas affecter accidentellement le dedans de l'expression. Leur entrelacement est originaire, il n'est pas l'association contingente qu'une attention méthodique et une réduction patiente pourraient défaire. Si nécessaire qu'elle soit, l'analyse rencontre là une limite absolue. Si l'indication ne s'ajoute pas à l'expression qui ne s'ajoute pas au sens, on peut néanmoins parler à leur sujet de « supplément » originaire : leur *addition* vient *suppléer* un manque, une non-présence à soi originaire. Et si l'indication, par exemple l'écriture au sens courant, doit nécessairement « s'ajouter » à la parole pour achever la constitution de l'objet idéal, si la parole devrait « s'ajouter » à l'identité pensée de l'objet, c'est que la « présence » du sens et de la parole avait déjà commencé à se manquer à elle-même².

Derrida reprend ici la position husserlienne qui, elle-même emprunte son schéma à la position classique, pour la remettre en question. Cette position pose une stratification du langage en trois niveau : l'écriture qui reproduirait le sens déjà présent dans la parole qui, elle-même, reproduirait, à son tour, le sens immanent à la conscience. Il s'agit là d'une stratification entièrement commandée par la valeur de la présence³. Mais, pour Derrida, c'est tout le contraire qui se joue. Selon lui, c'est plutôt l'absence de présence qui s'annonce dans ce schéma. Et la présence du supplément en est l'élément révélateur de ce déficit.

Derrida énonce l'idée que le supplément n'est pas une extériorité simple : le supplément ne s'ajoute pas à une présence d'abord pleine qui serait celle de l'expression ou celle de la voix. Cette secondarité qu'on accorde d'ordinaire au supplément est ce qui semble donner du crédit à l'illusion d'une présence première déjà auto-suffisante dans l'expression et dans la voix. Pour Derrida, il y a plutôt présence d'un supplément que là où le désir de présence se manifeste par un manque. Suppléer, dit-il, c'est à la fois, le fait d'ajouter ce qui manque à une

¹ C'est dans le chapitre VII de *La voix et le phénomène* que Derrida aborde la question de la supplémentarité comme structure originaire.

² *VP*, p. 97.

³ Derrida fait savoir qu'il résulte de ce schéma que, plus le signifiant gagne en idéalité, plus « il augmente la puissance de répétition de la présence, plus il garde, réserve et capitalise le sens ». *VP*, p. 99.

structure, fournir ce qu'il faut en plus à une totalité supposée¹, et en même temps, tenir lieu de quelque chose, être à la place de quelque chose, remplacer une chose en son absence². Le mot « supplément » que Derrida emploie souvent contre Rousseau, est de nature *indécidable*, c'est-à-dire qu'il coordonne en lui seul, au moins deux sens que l'on ne saurait réduire en un seul³.

Mais dans les deux cas, le supplément se donne toujours en excès ou en plus et, du coup, ôte sa valeur de totalité à ce à quoi il s'ajoute. Car si une chose peut recevoir un supplément, ce n'est qu'en vertu d'un déficit qui l'empêche d'être une réelle totalité. Le supplément sera dit « originaire » au sens où aucune présence, aucune totalité absolue, aucune origine, ne l'a précédée et, aucune réduction ne peut la subordonner à un signifié majeur. Dire contre la représentation classique, que le supplément est « originaire », c'est suggérer que tout a toujours déjà commencé par la supplémentarité. Le supplétif, en tant qu'il s'ajoute ou qu'il remplace, tendrait à combler, sans bien sûr y parvenir, le déficit de plénitude qui règne au sein de la présence. Par conséquent, c'est l'acte visant à écarter le phénomène supplétif qui donne à ce déficit de totalité ou de présence, l'illusion précisément d'en être une. Et c'est justement ce geste qui tendrait à écarter ce supplément que Derrida interroge, pour montrer que si l'écriture menace la parole, c'est que son rôle n'est peut-être pas si extérieur à la parole. Et par conséquent, il se pourrait que la parole porte en elle-même sa propre menace.

Le génie de Derrida va consister précisément dans le fait de montrer que le « dehors » du langage paraît bien être logé en son « dedans ». Pour Derrida, on ne peut parler d'un « dedans » que pour un « dehors » et, inversement, il n'y a de « dehors » que pour un « dedans ». C'est le principal enseignement qu'il tirera de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Ce qui signifie qu'il n'y a pas de « dehors » ni de « dedans » substantiels. Aucun des deux ne subsiste par lui-même. Le signe est toujours signe de signe : le signifiant renvoie à un signifié qui n'est lui-même qu'un autre signifiant. La voix serait affectée du dehors par un bouleversement qui la modifie en son dedans. L'originarité du supplément tiendrait dans le fait qu'il produit à retardement ce à quoi il est censé s'ajouter⁴. La logique derridienne du supplément voudrait que...

¹ *ED*, p. 314.

² *VP*, p. 98.

³ Un concept dit « indécidable », comme la majorité des concepts en usage chez Derrida, est un concept polysémique. La particularité d'une structure *indécidable* est que les nombreux sens dont elle ouvre la possibilité ne se laissent jamais maîtriser en un seul.

⁴ S. Kofman, *Lectures de Derrida*, op. cit., p. 17.

...le dehors soit dedans, que l'autre et le manque viennent s'ajouter comme un plus qui remplace un moins, que ce qui s'ajoute à quelque chose tienne lieu du défaut de cette chose, que le défaut comme dehors du dedans soit déjà au-dedans du dedans¹.

Derrida estime que cette extériorité de l'écriture est un supplément dangereux qui entre par effraction dans cela même qui voudrait s'en passer et qui le violente, à savoir la présence à soi dans l'intériorité de la voix. Le supplément de l'écriture désigne la non-identité à soi d'un *pharmakon* qui permet d'être à la fois dedans et dehors. Terme que Derrida emprunte à Rousseau, le supplément n'est ni un plus ni un moins, ni un dehors ni un dedans, ni un accident ni une essence. Ce que le recours à L'écriture entend démontrer, c'est que le repli au domaine transcendantal de la voix n'a jamais été un abri tout à fait sûr comme voudrait le faire croire Husserl. Si pour Husserl, la voix représente la raison à l'endroit où elle est sûre de se posséder elle-même, il va que pour Derrida, cette possession de soi n'est que le second moment de la raison après que l'écriture se soit déjà introduite en elle.

La déconstruction derridienne de la voix au moyen de la structure supplémentaire de l'écriture, peut se comprendre ici comme cette tentative de faire raisonner dans l'intériorité du sens, l'étendu de son dehors, en montrant que tout désir de réappropriation de son autre, le manque par la même occasion. La logique derridienne voudrait que l'écriture soit aussi, ce qui, toujours déjà, a pu faire rêver d'une origine, d'un signifié absolu qui devrait se montrer en propre dans une parole première. Cependant, ce que Derrida nous invite à penser comme ce qu'il y a de plus fondamental, c'est le fait que cette extériorité dans laquelle on veut refouler le signe écrit, demeure comme ce qu'il y a peut-être de plus intérieur au langage². Ici se dessine ce que Derrida considère comme *l'indécidabilité* structurelle du signe écrit : L'écriture n'est, ni un signifiant pur ni un signifié pur, ni une présence simple ni une simple absence, ni une position ni une négation. Indécidable, l'écriture résiste à l'opposition du sens et du signe, de l'expression et de l'indice, tout en la désorganisant par la même occasion. L'écriture déjoue toute opération de maîtrise de soi et de réappropriation philosophique du sens dans la vie du sujet. A vrai dire, à travers la menace que constitue l'écriture, cette menace qu'assume Derrida, mais que voudrait conjurer le logocentrisme de la phénoménologie, c'est le

¹ GR, p. 308.

² L. F.-De Visscher, « Des privilèges d'une grammatologie », in *Revue philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 67, N° 95, 1967, p. 462.

rapport du sens à la vie qui est en jeu. Confrontée au danger de l'écriture, la vie court constamment le risque de sa propre perte.

b) La voix comme expression du vivant et l'écriture comme supplément mortel

En introduisant le paradoxal argument du « supplément originaire », Derrida renverse ce qui apparaît chez Husserl comme une axiomatique, à savoir la référence à la présence comme ce à partir de quoi s'évalue toute recherche du sens. On assiste, chez Derrida, à une réévaluation positive des concepts qui étaient dévalués par Husserl, au prétexte qu'ils compromettaient la vie et la pure présence à soi dans l'intuition. Cette réévaluation consiste à introduire l'absence comme donnant tout sens à la présence. L'absence renverrait paradoxalement à ce qu'il y a de plus originaire et l'indice est, selon Derrida, une des premières terminologies de cette absence. Au départ Derrida réévalue l'indice, c'est-à-dire la matérialité contingente qui apporterait, selon Husserl, de l'opacité à la transparence de l'expression en compromettant son *telos* comme promesse d'une présence¹. Mais l'indice, pensée en sa dimension fondamentale, se fait écriture : l'écriture devient alors le nom que Derrida accorde à l'absence comme condition de possibilité de toute présence. L'écriture comme supplément originaire, loin d'être une pure absence, une pure annulation de la présence, est plutôt ce qui révèle la présence à elle-même et à son origine. La présence ne se révélerait à elle-même que confrontée à l'absence qui la précède et la rend possible.

On retrouve ainsi, l'idée selon laquelle, Derrida verrait dans le supplément graphique, ce qui rend impossible toute possibilité d'une présence pure, l'empêche ainsi de réaliser son *telos* et en même temps la rend possible par son empêchement même. Ce qui va suivre tend à ajouter un élément fondamental dans la critique derridienne de la « métaphysique de la présence », telle qu'elle l'accuse de disséminer ses effets dans la phénoménologie des *Recherches logiques* de Husserl. À la suite de l'impossibilité que pose Derrida à réduire toute fonction indicative à travers l'indice, la communication et la supplémentarité, il existe une autre structure indicative qui empêche la présence de revendiquer une quelconque plénitude, c'est celle de la mort. Selon Derrida, la mort elle aussi, participe de cette vaste mise en question de l'autorité du *logos* comme présence. La mort devient donc

¹ F.-D. Sebbah, « Déconstruire, c'est dire oui » in Revue *ALTER*, N° 8/2000, p. 229.

l'autre terminologie de l'absence, mais cette fois plus radicale, celle à partir de laquelle la présence se révélera dans son absolue impossibilité à commander le mouvement du sens.

Mais pour interroger la question de la mort dans son rapport à la présence, Derrida ne quitte pas l'opposition traditionnelle entre la parole et l'écriture qu'il considère comme représentative de toutes les grandes opérations spéculatives de la philosophie depuis Platon. Il s'agit d'une opposition qui se traduit par le fait que depuis longtemps « *la métaphysique a constitué un système de défense exemplaire contre la menace de l'écriture* »¹. Il ressort, selon Derrida, que l'opposition classique entre parole et écriture repose sur un préjugé tenace : préjugé dans lequel se dégage le sentiment que l'écriture constitue, à l'égard de la parole, une menace à conjurer. C'est en effet sous le sceau de la menace et du danger que la métaphysique regarde la dimension supplétive de l'écriture et, toute son argumentation visera essentiellement à s'immuniser contre ce supplément dont elle soupçonne le caractère perfide et maléfique. Mais d'où vient-il que l'écriture vienne à renvoyer à une connotation aussi négative ? Et en quoi consiste le remède métaphysique contre ce supplément dangereux ? Pour cerner les motifs d'une telle hostilité à l'encontre de l'écriture, Derrida demande à revoir l'idée que défend la métaphysique dans les rapports qu'entretiennent la parole et l'écriture.

En fait dans la structure du langage telle qu'elle se décompose, avec le signifié-parole d'un côté, et le signifiant-écriture de l'autre, la métaphysique a longtemps voulu promouvoir la suprématie du signifié-parole. Selon Derrida, cette promotion constitue ce qu'il considère être un parti pris pour la « métaphysique de la présence »². Pour Derrida, ce qui se joue dans cette promotion de la parole, c'est la « *décision majeure de la philosophie, celle par laquelle elle s'institue, se maintient et contient son fond advers* »³. Ici encore, Derrida tient à se rendre témoin de la « violence » faite à l'égard de tout ce qui fait obstacle à la présentation originariaire. Selon lui, on retrouve dans le jugement défavorable rendu par Husserl, en l'endroit de l'indice, les vestiges du procès que Platon intentait déjà en son temps à l'encontre de l'écriture. Derrida pense que la fraction husserlienne du signe fait système avec cette division asymétrique de la parole et de l'écriture que l'on rencontre chez Platon.

¹ GR, p. 149.

² Derrida dit notamment que « *Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible, d'un tel signifié* » Cf. GR, p. 71-72.

³ DIS, p. 138.

En effet depuis Platon, un lien a été établi entre *logos* et vie. Dans le geste logocentrique qui met en rapport la parole et l'écriture, se trouve souvent inclus le rapport de la vie à la mort. La parole a souvent été comprise de façon métaphorique comme habitée par un souffle de vie que l'écriture serait supposée interrompre. D'où le rapport de l'écriture à la mort. C'est cette vie du sens que menacerait l'inertie de l'écriture. Le *logos* est un *zôon*, un vivant, alors que la rigidité de l'écriture fait plutôt penser à la mort, au cadavre inanimé, inconscient. Mais Derrida assume cette mortalité dont est porteuse l'écriture. Il assume l'idée que l'écriture est porteuse de mort, et surtout, qu'elle anticipe toute possibilité de mort empiriquement déterminée.

Selon une tradition bien ancrée, nous dit alors Derrida, « *pour être « convenable », un discours écrit devrait se soumettre comme le discours vivant lui-même aux lois de la vie. La nécessité logographique devrait être analogue à la nécessité biologique* »¹. Or cette nécessité biologique est ce dont l'écriture montre une grande carence, un profond déficit. Tandis que la parole est le signe d'une vie en mouvement, et soucieuse de témoigner de la vérité, l'écriture en revanche constituerait plutôt la simulation d'une vie — à la manière d'un tableau — et serait moins préoccupée par la vérité que par la vraisemblance — à la manière de la sophistique².

L'écriture posséderait donc une rigidité cadavérique à laquelle s'oppose le *logos* comme organisme vivant³. L'écriture est donc décrite comme dégénérescence du sens, c'est-à-dire une perte de sa nature et de sa bonté originelles. Réputée être une mémoire supplémentaire à la mémoire naturelle, sensée suppléer sa finitude et ses multiples défaillances, Platon va toutefois dénoncer son mimétisme mécanique et

¹ *Ibid.*, p. 98.

² L'écriture comme *pharmakon* est aussi synonyme de peinture, de portrait, de tableau, « *non pas couleur naturelle, dit Derrida, mais teinte artificielle, teinture chimique qui imite la chromatique donnée dans les choses* ». Dans le phonocentrisme occidental, la voix, ou encore la *phonè* d'après son équivalent grec que Derrida utilise en permanence, renvoie au dire de la vérité. Socrate est le prototype de ce dire de la vérité qui ne voit pas le besoin de passer par l'écriture. On peut élargir cette adéquation de la parole et de la vérité à la théologie, avec notamment la personne de Jésus. La voix s'accorderait avec l'ouïe enfin de s'entendre au plus proche d'elle-même dans une intuition de soi. La proximité immédiate à soi de la voix est une catégorie fondamentale du phonocentrisme. Les argumentations de Platon en référence à l'écriture comme non-rapport à la vie et à la vérité sont à rechercher dans *Phèdre*/262b-c ; 278b.

³ A propos du couple *logos-zôon*, on doit se reporter aux analyses de Derrida dans « La pharmacie de Platon ». Cf. *DIS*, p. 81-213.

trompeur¹. Mais c'est finalement autour de l'opposition entre parole et écriture, compris cette fois à partir de la différence entre corps vivant et corps mourant que se comprend la confrontation derridienne avec la phénoménologie. Car pour Derrida, à travers le lien que la phénoménologie établit entre l'idéalité du sens et l'expression entendue comme parole vivante, cela fait d'elle aussi une philosophie de la vie². Et la vie n'est rien d'autre qu'une référence à la présence, son autre nom. Pour Derrida, la phénoménologie ne pense pas la question du sens en dehors de tout rapport à la vie, car selon elle, le sens ne trouve son origine que dans les actes intentionnels d'un sujet vivant. C'est ce qu'en témoigne ce propos de Derrida :

Philosophie de la vie, non seulement parce qu'en son centre la mort ne se voit reconnaître qu'une signification empirique et extrinsèque d'accident mondain, mais parce que la source du sens en général est toujours déterminée comme l'acte d'un vivre, comme l'acte d'être vivant, comme *Lebendigkeit*³.

Mais la conséquence immédiate d'une telle réduction du sens à la vie est que la mort se trouve elle aussi réduite à sa plus simple expression : elle se limite à n'être que la disparition empirique de la vie et, par conséquent du sens. Suivant cette logique à laquelle Derrida s'oppose, le sens, comme la philosophie en général, ne survivrait pas à la disparition, à la non-présence empirique de son auteur. Mais Derrida montrera que l'écriture porte en elle le privilège de faire sens par-delà la mort, par-delà toute absence empirique du sujet. L'écriture représente, chez Derrida, la possibilité même de la mort comme absence du sujet. Grâce au signe écriture, la mort devient ce qui fait que la non-présence de la vie ne s'accompagne pas d'une non-présence du sens. D'où la valeur « testamentaire » que Derrida accorde à l'écriture. Pour Derrida, l'écriture continue de faire sens même après la mort. Et c'est la mort, et non la vie, qui assure au sens son autonomie et sa longévité.

Le recours à l'argument de la mort est l'une des pièces maîtresses de la déconstruction derridienne de la « métaphysique de la présence ». Le rapport entre le concept de mort et celui d'écriture devient donc inévitable. La mort devient elle aussi un supplément, celui qui menace la vie et la présence. A condition de ne pas

¹ Platon dit notamment s'agissant des discours écrits, qu' « *on pourrait croire qu'ils parlent en personnes intelligentes, mais demande-leur de t'expliquer ce qu'ils disent, il ne répondent qu'une chose, toujours la même* » *Phèdre*/275b-e.

² *VP*, p. 9.

³ *Ibid.*

regarder la mort comme ce simple phénomène clinique, empiriquement constatable, autrement dit comme pure cessation des fonctions vitales.

De l'opposition traditionnelle que reprend la phénoménologie, il résulte que le sens est supposé reposer en sécurité au-dedans d'une parole s'exprimant en toute transparence, tandis que l'écriture favoriserait son expulsion au-dehors et sa condamnation à se construire dans la hantise de l'opacité et de la mort. Ce qui fait que l'apparition de l'écriture a toujours été vécue comme une intrusion dans l'univers fermé du sens. Le *logos* brandirait ainsi la menace de l'écriture en préjugant de son propre état de pureté originaire et, de la possibilité de le préserver en tout temps, au moyen d'une auto-immunisation radicale vis-à-vis de la menace que représenterait cette dernière. C'est cette stratégie de préservation par auto-immunisation propre au *logos* que Derrida dévoile dans ces propos :

La pureté du dedans ne peut dès lors être restaurée qu'en accusant l'extériorité sous la catégorie d'un supplément, inessentiel et néanmoins nuisible à l'essence, d'un surplus qui aurait dû ne pas venir s'ajouter à la plénitude inentamée du dedans. La restauration de la pureté intérieure doit donc reconstituer, réciter (...) ce à quoi le *pharmakon* aurait dû ne pas se surajouter, venant ainsi la parasiter littéralement : lettre s'installant à l'intérieur d'un organisme vivant pour lui prendre sa nourriture et brouiller la pure audibilité d'une voix. Tels sont les rapports entre le supplément d'écriture et le *logos-zôon*. Pour guérir ce dernier du *pharmakon* et chasser le parasite, il faut donc remettre le dehors à sa place. Tenir le dehors dehors¹.

C'est de là que viendrait, nous dit Derrida, la mauvaise réputation de l'écriture, celle qui voit en elle l'usurpateur d'un sens qui ne lui appartiendrait pas en propre, d'où sa comparution, son procès qui a débuté chez Platon. En effet la métaphysique pense que la pureté du sens ne peut s'assurer longtemps de son identité que par la répression de ce qui est différent et qui la menace. La réduction à un état de pureté du sens est donc entièrement rivée à l'expulsion d'un dehors jugé inessentiel, voir nuisible à la constitution d'un dedans réputé être vivant et originaire. Si on en croit la tradition issue de Platon, l'écriture posséderait un pouvoir de pénétration maléfique, d'où, nous dit Derrida, son recours au terme *pharmakon* pour le désigner :

¹ *DIS*, p. 159.

Le pharmakon est ce supplément dangereux qui entre par effraction dans cela même qui voudrait avoir pu s'en passer et qui se laisse à la fois frayer, violenter, combler et remplacer, compléter par la trace même dont le présent s'augmente en y disparaissant¹.

Derrida est resté attentif au fait que la configuration de l'étant avait été clairement partagée par la tradition : « *le dehors est dehors et le dedans est dedans. L'écriture doit redevenir ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être : un accessoire, un accident, un excédent* »². Car le danger de l'écriture, c'est de se faire passer pour l'original au-dehors, de simuler la vie qu'elle représente à l'extérieur. On voit que la limite entre le dedans et le dehors va de pair, avec celle entre le vivant et le non-vivant, l'organique et la machine. Le vivant correspond à la mémoire reproduisant la présence et, le non-vivant, c'est sa répétition mimétique dans un support mondain et artificiel. Mais la question à laquelle Derrida restera attaché est la suivante : la mort dont l'écriture est porteuse ne contamine-t-elle pas toujours déjà la vie ? La vie elle-même n'est-elle pas toujours déjà un composé de vie et de mort ?

Derrida fera remarquer que dans le mouvement de rejet de l'écriture, il s'opère un renversement de situation : le dedans, le *logos-zōon*, la parole vivante, viendrait à subordonner son identité à l'autre qu'il repousse. Et c'est pour illustrer l'irréductibilité de cette extériorité menaçante de l'écriture et, de la mort, affectant en son dedans même, le vivant du *s'entendre parler expressif*, que s'abrite le chemin pris par la critique derridienne.

En effet, suivant la voie que ouvre Derrida, il serait erroné de voir dans le supplément mortel qu'est l'écriture, quelque chose de dangereux en soi, car on passerait à côté de son indécidabilité. Il ne l'est pas « *dans ce qui en lui pourrait se présenter comme une chose, comme un étant-présent* »³. Selon lui, l'écriture en tant que événement irrémédiable de la mort, ne renvoie pas à l'image d'un étant, sinon il serait lui aussi une présence. Elle n'est pas non plus à prendre au sens d'un non-étant, ce qui ferait d'elle une pure absence, donc l'envers de la présence, toujours déterminé à partir de la présence. « *Son glissement, dit-il, le dérobe à l'alternative simple de la présence et de l'absence* »⁴. D'après Derrida, le danger dont il donne lieu réside exactement dans son ambivalence. Selon lui, tout supplément est trompeur, car toujours capable de s'inverser en son contraire : apparaître tel qu'il

¹ *Ibid.*, p. 137.

² *Ibid.*, p. 159-160.

³ *Ibid.*, p. 135-156.

⁴ *Ibid.*, p. 136.

n'est pas et ne pas apparaître tel qu'il est. C'est en cela que le supplément-*pharmakon* inquiétait Platon. Toujours capable de faire volte-face, car intrinsèquement imprévisible. Dans la supplémentarité, il y a le double mouvement selon lequel on se porterait vers le sens en tentant de se l'approprier, mais tout en sachant qu'il reste étranger, transcendant, autre, dans son altérité.

Plutôt que tenter de cerner le phénomène de la mort sur le plan de l'essence comme le ferait Husserl, car selon lui, la logique du supplément c'est de refuser de se prêter à toute essence préalable, Derrida se situe toujours sur le plan de l'équivoque. Ce que décrit Derrida, c'est le paradoxe du sujet qui dit « je » tout en suggérant un « je suis mort ». Derrida n'est pas un penseur du présent vivant. Il n'est pas non plus un penseur de la mort comme on pourrait le croire. S'il existe bien une référence à la finitude de la vie ou du présent, cette finitude n'a rien de téléologique, ce qui ne se ferait qu'en référence à la présence. Derrida dit plutôt « *Qu'une parole dite vive puisse se prêter à l'espacement dans sa propre écriture, voilà qui la met originairement en rapport avec sa propre mort* »¹. Selon lui, le constat est le suivant : le vivant n'a jamais voulu reconnaître qu'il avait besoin de la mort comme sa condition de possibilité. Dire « je suis vivant » selon lui, implique d'emblée un « je suis mortel ». C'est deux propositions gardent leur sens même au cas où son auteur serait présent ou absent, vivant ou mort, réel ou fictif². Il ne s'agit pas pour Derrida de maîtriser la mort dans alternative décidable de la présence et de l'absence. Derrida souhaite cerner la vie et la mort à partir de leur espace de surgissement commun. Parler d'un moi vivant dont il souligne le rapport essentiel à la mort, la conjonction de la vie et de la mort, la fatale soumission de la vie à la mort, leur contamination originaire, ce qui fait du sujet vivant un sujet mourant, c'est-à-dire, ce que Derrida appelle un « survivant », un « mort vivant ». Derrida ne parle pas d'une mort succédant à la vie, ou d'une vie après la mort. Derrida parle plutôt de « la vie à la mort ». L'indécidabilité est ici poussée à sa radicalité absolue.

« L'écriture porte la mort »³ : telle est d'après Derrida la thèse que semble apporter à la suite de Platon, tous les philosophes qui accorde un privilège à la voix et à la présence. La distinction entre la vie et la mort fera système avec la fragilité de la distinction que Derrida établit entre le signifiant et le signifié. Comme partout dans ses analyses, Derrida nous place en un lieu où l'unicité de la présence a échoué à se garder contre tout supplément. Autrement dit, la présence est en son

¹ GR, p. 59.

² VP, p. 108.

³ GR, p. 413.

essence même possibilité de la non-présence et de la duplication ou de la complication. Ici apparaît chez Derrida l'idée que la pureté d'un concept ou d'une distinction, est définitivement impossible en régime de déconstruction où, seule compte, la loi de la complication originaire.

Ce qui rend la loi de la complication ou de la contamination dangereuse, c'est que en elle se fragilise et se renverse les distinctions dont a besoin la philosophie, elle qui emploie autant d'arguments pour en nier l'existence ou pour en minimiser les effets. Ce qui fait que le rejet de l'écriture, comme supplément dangereux, n'est en réalité que le résultat d'une angoisse : angoisse de voir apparaître l'intériorité pure finalement constituée par cela même qu'elle marginalise. Car jusqu'à Husserl on avait cru, selon Derrida, que le sens était entièrement une idéalité et, que par conséquent, relevant de l'intériorité, le sujet pouvait en assurer la maîtrise par la parole et la voix. Or selon Derrida, tout ceux qui, comme Platon et Husserl, auraient construit leurs distinctions sur la base du préjugé de la présence, ne l'ont fait en réalité qu'en croyant dissimuler la « complication originaire » grâce à laquelle l'un porte la trace de l'autre. La contamination répond à une logique du tracé. C'est-à-dire que le tracé de la frontière entre le dedans et le dehors, la vie et la mort, la présence et la non-présence, n'est plus jamais uniforme.

Derrida pense que l'écriture en tant qu'elle est porteuse de mort, agirait à la manière d'un virus déjà inoculé au-dedans du sens, ce qui signifie l'impossibilité de sa pureté¹. L'écriture apporte avec elle l'idée d'une complication où a lieu la contamination par un virus. D'où l'angoisse qu'elle suscite chez les tenants de la préservation du caractère transparent du *logos*. Avec l'écriture, le propre et l'impropre, la vie et la mort, le dedans et le dehors, n'existent plus, sinon que comme s'abusant réciproquement. Au même titre que l'indice, autrui et l'écriture, la mort traduit l'impossibilité d'exclure ce qui conditionne la présence. Pour Derrida, la mort est pour la vie cet autre d'elle-même qu'elle n'arrive pas à éradiquer, c'est l'inassimilable, l'indigeste absolu, celle qui ruine toute possibilité d'un apaisement. La déconstruction est, dans ce cas, la révélation de la mort comme résistance absolue à la vie et à la réduction phénoménologique.

Il va sans dire que sous le nom de la « mort », Derrida ne désigne pas un phénomène empirique survenant accidentellement au cours de l'existence. Pour lui, elle ne désigne pas la simple cessation des fonctions vitales. Auquel cas, on commettrait la méprise de faire apparaître la mort comme une simple modification de la vie comme présence au monde. En revanche, sous ce nom, Derrida désigne la

¹ O. Dekens, *Derrida. Pas à pas*. Paris, Ellipses, 2008, p. 155.

possibilité de l'absentement de l'*ego* en général. La mort désigne l'impossibilité pour l'*ego* d'échapper ou de maîtriser cet absentement, qu'il soit réel ou imaginaire. La mort est un concept opérateur de la déconstruction : par lui, l'écriture s'affranchit de sa subordination « métaphysique » au *logos* ou au sujet. G. Bennington dit notamment que la mort n'est que « *le nom générique qu'on donnera à mon absence en général par rapport à ce que j'écris, que cette absence soit réelle ou fictive* »¹. Le sens accordé à la mort, par Derrida, est un sens qui précède ce que nous appelons communément la mort. Il s'agit d'une mort qu'aucune vie n'aurait précédée². L'argument de la mort vient de cette volonté prononcée pour la non-présence radicale. La « survie » désigne, chez Derrida, ce phénomène originaire « dont la vie et la mort ne seraient elles-mêmes que des effets »³. Par la mort, c'est la vie en tant que forme de la présence qui fait l'expérience de sa limite. Il faut dire que pour Derrida, toute vie est structurellement habitée par la trace de la mort. Vivre c'est toujours déjà survivre, c'est être marqué à mort.

La mort n'est donc pas un phénomène extérieur à la vie. Il existe, chez Derrida, une équivalence entre la vie et la survie, c'est le signe de la précarité de toute vie vivante. La vie et la mort sont prises dans l'indécidabilité de la survie ou du sursis. Selon Derrida, le vivant est un être en sursis⁴, parce que déjà marqué du sceau de la mort. Poser la vie sans plus, c'est-à-dire comme présence, c'est, selon Derrida, être déjà pris à défaut par le supplément d'origine qui habite tout présent vivant, c'est déjà manquer la vie elle-même telle qu'elle se laisse déterminée comme survie ou comme sursis. La survie rend compte de la terrible fragilité de la vie. Parler de la vie et de la mort, chez Derrida, ce n'est pas faire référence à une opposition duelle entre deux modes d'être qui s'excluent réciproquement. C'est plutôt faire référence à deux modes d'être qui se contaminent mutuellement⁵.

D'un autre côté, c'est sous l'angle de l'itération qu'il faut comprendre le phénomène de la mort. Et l'écriture traduit parfaitement ce phénomène de la mort comme possibilité de l'itération du sens. Ce qui caractérise l'écriture, selon Derrida, c'est son aptitude à être lisible, signifiante, répétable et transposable, bien au-delà de la mort de tout sujet. L'écriture a visiblement le pouvoir de continuer à faire sens même après la disparition de son auteur. Il dit à cet effet que...

¹ G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 52.

² Voir l'article de J. Rogozinski dans la Revue de phénoménologie *ALTER*, N°8/2000.

³ *SM*, p. 17.

⁴ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Galilée, 2005, p. 25.

⁵ F. Worms, « Derrida ou la transition de la philosophie » in *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 195.

...toute écriture doit donc, pour être ce qu'elle est, pouvoir fonctionner en l'absence radicale de tout destinataire empiriquement déterminé en général. Et cette absence n'est pas une modification continue de la présence, c'est une rupture de présence, la « mort » ou la possibilité de la « mort » du destinataire inscrite dans la structure de la marque¹.

Finalement, chez Derrida, la logique de la supplémentarité, qu'il s'agisse de l'indice, de l'écriture ou de la mort, voudrait que tout ce qui rend possible, rende aussi impossible. Ce qui évite le piège de la présence : rien n'est pleinement signifié ou simplement présent et, à l'inverse, rien n'est aussi pleinement signifiant ou simplement absent. On peut alors remarquer que, pour Derrida, tout commence par la complexité et l'hétérogénéité. Car toute simplicité et toute homogénéité renvoient à la présence. C'est ce phénomène de la complexité, de la complication ou de la contamination, qu'on observera encore avec plus de détermination dans la configuration que Derrida apporte finalement à la structure du signe et que nous examinons maintenant.

D/ La nouvelle configuration du signe : son irréductible unité différentielle

Nous voulons maintenant nous situer au cœur de la vie du signe, voir comment Derrida tente de ressaisir ce qui se passe en son dedans, afin de mieux appréhender la façon dont celui-ci ruine définitivement le contraste que Husserl établissait entre expression et indice. Il s'agit précisément de voir apparaître un mouvement alors inconnu de la phénoménologie et qui va se produire dans la nouvelle configuration que Derrida donne à la structure du signe. Ce mouvement tient dans ce que Derrida voit simultanément comme une structure unitaire et une structure conflictuelle animant la vie du signe et, plus précisément, le rapport entre expression et indice. C'est une identité brisée du signe que Derrida tendrait à dévoiler. Autrement dit, si on peut toutefois voir se maintenir chez Derrida, l'idée d'une certaine unité du signe, l'unité du signifié et du signifiant, celle-ci ne tient pas à une homogénéité toujours stable, renvoyant donc à la présence. Et contrairement à ce qu'on peut observer chez Husserl, dans le cas de Derrida, la référence à la réduction n'a plus lieu dans l'espoir de reconduire le sens à son unité idéale indivise. La tâche de Derrida consiste plutôt à montrer que la réduction n'apparaît que dans son impossibilité à se rendre entièrement effective. Car Derrida pense

¹ MP, p. 375.

qu'avec l'impossibilité à réduire l'indice, et avec elle, toutes les marques indicatives, s'accompagne d'emblée l'impossibilité d'accéder à la pureté absolue du sens dans la *voix* phénoménologique. A ce titre, c'est une certaine idée du *phénomène* comme pur vécu de la *voix* qui se trouve compromise et, partant, la phénoménologie elle-même en tant que méthode de réduction.

Il s'agit pour Derrida, par contre, de pratiquer une réduction condamnée à ne jamais aboutir, mais à se propager indéfiniment dans une dialectique infinie du signifié et du signifiant. Derrida reproche à Husserl d'orienter ses recherches en direction d'un aboutissement du sens sous la forme d'un signifié présent à soi dans la conscience, alors que lui, pratique une phénoménologie où l'altération du sens, la précarité du sujet et l'altérité de l'autre sont premières. Par ailleurs, chez Derrida, ce n'est pas le règne de la différence tout court, une différence que la réduction souhaiterait justement effacer, mais plutôt la référence à une différenciation continue sans espoir d'une relevance dialectique.

En effet avec le thème de l'écriture comme supplément originaire, on s'est aperçu que pour Derrida, ce que la métaphysique et la phénoménologie considèrent comme un état de pureté originelle du sens, est en même temps ce qui s'avère toujours déjà perdu ou contaminé. Quant à la présence, elle ne se constitue selon Derrida, qu'à retardement, par le détour d'une absence. S'agissant de ce qui était autrefois exclu du domaine originaire de constitution du sens, ou jugé comme supplément dangereux pour la préservation de son idéalité, il se verra reconnaître par Derrida un rôle constituant et une certaine originalité qui n'est pas celle d'un fondement. La théorie de la supplémentarité que l'on doit à Derrida, tend à placer le terme exclu ou donné en second, en position de matrice de ce qui était jusqu'ici supposé l'exclure et tenir lieu de la chose elle-même en original. Ce qui produirait un effet de renversement ou d'inversion de polarité. En vertu de cette inversion, ce qui tient lieu de la chose même en original s'est toujours déjà laissé remplacer ou contaminer par son autre qu'elle tente désespérément de réduire ou d'échapper. En clair, suivant la logique que défend Derrida, l'indice serait toujours déjà devenu la matrice de l'expression, l'écriture celle de la parole, la mort celle de la vie, l'absence celle de la présence. Bref le supplément, celui qui vient en plus, où plutôt celui qui remplace, s'est toujours déjà substitué à l'objet donné « en personne ».

Mais il serait erroné de croire que la stratégie derridienne consiste simplement en un pur renversement des termes mis en opposition dans la métaphysique ou dans la phénoménologie. Pour Derrida, il ne suffit pas d'inverser l'ordre de succession ou de constitution des termes pour réussir une déconstruction de la

métaphysique de la présence. S'agissant de l'écriture dans son rapport à la parole, il dit par exemple qu' « *il ne s'agit pas de réhabiliter l'écriture au sens étroit, ni de renverser l'ordre de dépendance* »¹. A l'évidence, toute permutation pure et simple des termes en opposition ne ferait qu'échanger une présence contre une autre. Ce qui, à défaut de faire échec à la présence, ne ferait au contraire que confirmer la « métaphysique de la présence ». Car tout renversement sans plus, trahit de fait une autre attitude métaphysique inavouée. Ce qui arrive lorsqu'on conteste le privilège de la présence en instaurant celui d'une absence et sans plus. Ce qui est loin d'être le cas dans la déconstruction derridienne de la structure phénoménologique du signe. La réhabilitation derridienne de l'indice ne doit pas être entendue comme une pure hostilité retournée contre l'expression. Ce qui serait un contresens et une contre-performance de la déconstruction.

Tout renversement d'une hiérarchie logocentrique doit plutôt aboutir à sa neutralisation. Et l'essentiel du travail de Derrida consiste justement dans cette neutralisation des oppositions hiérarchiques. Dans le cas du partage du signe en termes d'expression et d'indice, on comprendra que l'essentiel pour Derrida ne consiste pas à décider de deux termes simples. Or c'est ce que semble faire Husserl. C'est plutôt une structure complexe ou dialectique — à condition de prendre le mot dialectique en un sens non platonicien et non hégélien — du signe que Derrida dévoile par la déconstruction. Alors comment Derrida pense-t-il l'instabilité qui est cœur de la mixité formant l'identité du signe ? Quel type d'unité non logocentrique est en dernière instance constitutive du signe ? En disant qu'il existe une nouvelle configuration du signe chez Derrida, c'est cette mixité structurelle dont nous voulons ici interroger la cohérence.

Derrida va alors reprendre et remettre en chantier le concept de signe, dont il reconnaît pourtant l'appartenance au registre de la métaphysique. Selon lui, une critique de la métaphysique, aussi rigoureuse soit-elle, ne saurait faire l'impasse sur la question du signe sans se supprimer elle-même en tant que critique. C'est le sens que Derrida donne aux propos suivants :

Mais nous ne pouvons nous défaire du concept de signe, nous ne pouvons renoncer à cette complicité métaphysique sans renoncer du même coup au travail critique que nous dirigeons contre elle, sans risquer d'effacer la

¹GR, p. 82.

différence dans l'identité à soi d'un signifié réduisant en soi son signifiant, ou, ce qui revient au même, l'expulsant simplement hors de soi¹.

Selon Derrida, le concept de signe ne se détermine qu'à partir de l'opposition qui s'établit entre le sensible et l'intelligible². La réduction phénoménologique en direction du signifié ne se serait rendue possible qu'à partir de cette opposition et ne serait praticable que dans les limites qu'elle offre. Pour Derrida, l'unité du signe ne tient que par cette différence qui oppose un signifié et un signifiant. Et vouloir réduire ou effacer cette différence ne va pas sans mettre en péril le concept même de signe. Derrida pose alors le contraste entre son approche du signe et celle qu'il trouve dans la phénoménologie et dans la métaphysique en général.

Il y a deux manières hétérogènes d'effacer la différence entre le signifiant et le signifié : l'une, la classique, consiste à réduire ou à dériver le signifiant, c'est-à-dire seulement à soumettre le signe à la pensée ; l'autre, celle que nous dirigeons ici contre la précédente, consiste à mettre en question le système dans lequel fonctionnait la précédente réduction : et d'abord l'opposition du sensible et de l'intelligible³.

Ce qui est ici en jeu, c'est la différence entre le signifié et le signifiant. Cette différence que la métaphysique logocentrique prend pour une évidence, comme un fait allant de soi, va devenir ce qu'il y a de plus problématique chez Derrida. Selon Derrida, la démarche phénoménologique qui se place du côté de la tradition métaphysique, voudrait penser le signe en se situant du point de vue de son essence. Et pour cela, elle voudrait effacer la différence entre le signifié et le signifiant qui compose l'unité du signe en dérivant le second terme du premier et, en rapportant le premier à l'unité de la pensée. Un procédé idéaliste auquel Derrida ne souscrit pas. Dans la phénoménologie, la différence tendrait donc à disparaître dans l'acte qui voudrait séparer le côté idéal du signe de son autre, désigné comme son côté simplement empirique. C'est le sens de la réduction du signe à son essence idéale dans la pensée. Mais suivant la perspective qu'oppose Derrida à cette réduction idéaliste du signe, on ne peut comprendre le conflit qui anime le signifiant et le signifié, qu'en remontant à l'instant où a toujours déjà eu lieu la

¹ *ED*, p. 413.

² *Ibid.*, p. 412.

³ *Ibid.*, p. 413.

division première du signe. Ce conflit désigne la gravité d'une équivoque qui ne saurait être réduite, car il est l'élément vital pour la survie du signe.

Husserl est visiblement accusé, par Derrida, de rétrécir le champ de la phénoménalité du signe, en retenant uniquement sa partie idéale. Alors que pour Derrida, un tel rétrécissement est impossible, car on ne saurait définitivement dissocier le signifié du signifiant. Derrida défend l'idée qu'il existe un espace dans lequel le signifié et le signifiant se joignent et se disjoignent, un espace dans lequel l'Indice et l'expression nouent une relation particulièrement « compliquée ». Cette relation particulièrement compliquée comporte plusieurs terminologies. Derrida parle tour à tour de contamination, d'enchevêtrement, de complication, de dialectique, de jeu. Du point de vue qui est le sien, Derrida pense qu'il y a, entre l'indice et l'expression, un « jeu » interminable et insurmontable. Il s'installe d'ailleurs dans ce jeu en affrontant la phénoménologie. L'idée du jeu entre alors en tension avec la présence. Derrida dit par conséquent :

Le jeu est la disruption de la présence. La présence d'un élément est toujours une référence signifiante et substitutive inscrite dans un système de différences et le mouvement d'une chaîne. Le jeu est toujours jeu d'absence et de présence, mais si l'on veut le penser radicalement, il faut le penser avant l'alternative de la présence et de l'absence ; il faut penser l'être comme présence ou absence à partir de la possibilité du jeu et non l'inverse¹.

Par l'argument du jeu, Derrida abolit le tracé des limites qui sépare l'expression de l'indice. Du moins il tend à rendre superficielles toutes les limites que l'on veut établir entre signifiant et signifié, indice et expression. Selon lui, l'expression et l'indice ne sont pas étanches l'un par rapport à l'autre. Le concept de jeu que tend à développer Derrida se tient bien au-delà de cette distinction entre expression et indice².

Alors comment Derrida fait-il apparaître l'unité des deux faces du signe ? En d'autres termes, l'expression peut-elle apparaître hors de son enchevêtrement avec l'indice ? Y a-t-il une situation phénoménologique en laquelle l'expression n'est plus entrelacée avec l'indice ? Car, il faut noter que c'est dans la reconnaissance de cet entrelacement ou de leur enchevêtrement que se déconstruit, chez Derrida, la supériorité de l'expression sur l'indice, alors établie par Husserl. Derrida pense au

¹ *Ibid.*, p. 426.

² *MP*, p. 7.

sujet de l'expression que « *sa présence, son sens ou son essence de sens, est pensable hors de cet entrelacement dès lors que le phénoménologue, comme le sémioticien, prétend se référer à une unité pure, à une face rigoureusement identifiable du sens et du signifié* »¹. Et on se souvient que, chez Husserl, l'expression ne se révèle à elle-même, dans sa pureté d'origine, que lorsque tout rapport à l'indice est rompu. C'est le cas extrême de la voix que Husserl trouve comme reposant en elle-même dans son idéalité absolue en se dispensant de l'apport de toute fonction de manifestation. Ce phénomène de la voix tel qu'on le rencontre chez Husserl, Derrida l'exprime ainsi :

La *phonè* est en effet la substance signifiante qui *se donne à la conscience* comme le plus intimement unie à la pensée du concept signifié. La voix est, de ce point de vue, la conscience elle-même. Quand je parle, non seulement j'ai conscience d'être présent à ce que je pense, mais aussi de garder au plus proche de ma pensée ou du "concept" un signifiant qui ne tombe pas dans le monde, que j'entends aussitôt que je l'émetts, qui semble dépendre de ma pure et libre spontanéité, n'exiger l'usage d'aucun instrument, d'aucun accessoire, d'aucune force prise dans le monde. Non seulement le signifiant et le signifié semble s'unir, mais dans cette confusion, le signifiant semble s'effacer ou devenir transparent pour laisser le concept se présenter lui-même, comme ce qu'il est, ne renvoyant à rien d'autre qu'à sa présence. L'extériorité du signifiant semble réduite².

Cette *voix* veut apparaître, chez Husserl, comme la preuve qu'il existe au fond une proximité irréductible entre le langage et la pensée, au point qu'il est possible de parler, à cet effet, d'une pensée-langage.

Mais pour Derrida, en revanche, l'énigme de l'expression et de l'indice est à trouver dans la différence que le signe entretient avec lui-même, dans ce qui fait du signe autre chose que lui-même. Il s'agit de penser la structure du signe et du langage en regardant sa différenciation interne, depuis l'endroit où s'est toujours déjà produite la brisure de son unité. Le travail de Derrida consiste à comprendre, mieux à montrer, comment l'expression et l'indice entrent en leur dialogue différentiel. C'est alors que la structure du signe se trouve contestée de l'intérieur et de la façon la plus profonde dans son idéalité. Le signe retrouve chez lui une indécidabilité, une ouverture à une polysémie qui ne pourra jamais se résoudre

¹ POS, p. 43.

² *Ibid.*, p. 32-33.

dans une identité homogène. Désormais l'indice et l'expression se superposent originellement. Derrida voudrait mettre en évidence l'ouverture que possède chaque signe vers ce qui le détermine à la fois du dedans et du dehors.

Pour Derrida, le signe est toujours déjà signe de signe. Autrement dit, le signifiant renvoie à un signifié qui n'est en réalité lui-même qu'un autre signifiant. Toute sémiologie phénoménologique qui prétend se constituer solidement sur l'idée d'un langage premier, langage qui serait son « propre » sens, apparaît du coup à Derrida comme un langage qui ignore les conditions de sa propre constitution. La sémiologie de Derrida voit dans le signifié transcendantal un simple niveau de signifiant déterminé. La voix comme signifié transcendantal n'est, aux yeux de Derrida, qu'un concept téléologique : parole réclamant la présence pleine. Pour Derrida, le principe des différences qui soutient le système du langage se distingue formellement de ce principe phonologiste.

Ce que souhaite Derrida, c'est décrire autrement le rapport entre expression et indice. Ce qui revient, selon lui, à décrire leur articulation, leur enchevêtrement, leur contamination réciproque, la manière dont ils se brisent l'un dans l'autre, avec l'impossibilité qu'a une *réduction* de les séparer ou de les distinguer rigoureusement. Pour Derrida, on aura compris, il n'est pas question simplement de renverser la dissymétrie ici remise en cause entre l'expression et l'indice, mais plutôt de l'intégrer dans un système où a lieu un *jeu* de *différences* qui suppose des renvois, tout en interdisant qu'à aucun moment, l'expression ou l'indice soit substantiellement présent en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. C'est la différenciation qui compose le noyau interne de chaque signe, celle qui permet de poser *indécidablement*, *aporétiquement*, l'indice fonctionnant comme expression et l'expression en position d'indice. Il n'est donc nullement question pour Derrida d'abandonner l'usage du concept de « signe ». Il s'y attache d'autant plus que par sa structure déconstruite, le signe fonctionne à rendre problématique la dissociation du signifiant et du signifié, de l'expression et de l'indice, et permet de voir la possibilité qu'à chaque signe de s'inverser en son contraire. D'où l'idée présente, chez Derrida, selon laquelle, l'indice et l'expression se supposent réciproquement et, cela, dans un dynamisme sans fin.

Il faut croire qu'une idée gouverne la pensée de Derrida, elle consiste à dire que le sens ne préexiste pas au langage, l'expression n'est pas antérieure à l'indice. Or la phénoménologie s'est appuyée sur l'idée que l'incarnation du sens, dans la parole ou dans l'écriture, était étrangère à son essence idéale. En d'autres mots, la phénoménologie de Husserl s'est construite à partir de l'idée que, dans le langage

articulé ou écrit, se dépose une vérité antérieure aux mots qui la prononcent. Cette vérité, logiquement ou chronologiquement antérieure aux mots et ontologiquement supérieure aux écrits qui l'énoncent, est vécue par le sujet sous la forme d'une expérience muette d'un sens déjà disponible et qui prendra accessoirement corps pour les besoins de la communication. Et Derrida considère que *la voix* ici évoquée est, pour Husserl, le *phénomène* véritable, dévoilée depuis l'éclat originaire de son sens. Cette *voix* est celle de la conscience qui s'entend parler dans une auto-affection supposée pure et vivante après une mise à l'écart de toutes les composantes jugées inessentiels du langage.

L'enchevêtrement de l'expression par l'indication est à comprendre, chez Husserl, au sens d'une contamination accidentelle et inessentielle. Mais pour Derrida, ainsi que le souligne Rudolf Bernet, la condition de possibilité du langage ne doit pas être cherchée dans le secret d'une voix intérieure, mais plutôt dans l'enchevêtrement de l'expression et de l'indice. Cet enchevêtrement est la trace de l'un dans l'autre¹. Il y a, veut dire Derrida, un jeu réciproque, double participation des signes expressifs et indicatifs. La double participation apparaît visible dans la dialectique qui conduit l'expression à s'échanger en indication et ainsi inversement. De ce point de vue, l'expression cesse d'être la représentation parfaite et, l'indice, l'image déficiente, dès lors que l'un porte déjà la trace de l'autre. C'est alors que Derrida va brouiller, mieux effacer les limites que Husserl traçait entre l'expression et l'indice. Pour Derrida, le langage est constitué à la manière d'un texte, « *et la notion de texte, dit-il, pensée avec toutes ses implications, est incompatible avec la notion univoque d'expression* »². Être constitué à la manière d'un texte revient, pour celui-ci, à être formé par un tissu de différences et par un réseau de renvois où chaque terme apparemment simple, reste cependant marqué par la trace de l'autre.

C'est l'idée en vogue chez Derrida, celle qui consiste à dire comme pour n'importe quel texte, la texture du signe est loin d'être homogène. Selon lui, le signe est un texte qui, lui-même est un tissu dont on peut démêler les différentes fibres entrelacées qui le constituent. L'expression et l'indice sont justement les deux éléments qui composent la texture du signe. Pendant que Husserl définissait leur rapport en termes de signification et d'absence de signification, de présence à soi dans l'expression et de non présence à soi dans l'indice, Derrida, quant à lui, démontre que l'expression et l'indice s'abusent réciproquement, qu'on le sache ou non. Il s'établit alors chez Derrida un autre rapport au signe et au langage, moins

¹ R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 272.

² POS, p. 46.

mû cette fois-ci par le souci d'originarité et de clarté absolue, que par l'appel à l'ouverture et à la non-présence à soi. C'est justement l'ouverture à l'autre comme à son dehors, au dehors de l'indice et de l'écriture qui domine chez Derrida. C'est alors que Derrida met en musique le rapport chaque fois dialectisé de l'expression et de l'indice, c'est-à-dire de la présence et de l'absence, de l'infini et du fini, de la donation et de la non-donation, de la plénitude et du retard. Pour Derrida, tout signifié peut fonctionner comme signifiant. Toute expression peut fonctionner comme indice en vertu de ce que Derrida appelle le *jeu* de la différence. Son travail va consister à équilibrer le lien de dépendance réciproque entre les deux, en mettant au jour le manque qui les habite essentiellement.

Pour Derrida, il n'y a pas de geste philosophique pouvant reconduire en un *lieu* où la conscience se maîtrise dans la forme de son recentrement à soi, en un *lieu* où la conscience parle tout en s'entendant parler avec égale clarté. C'est d'ailleurs une telle reconduction à la sphère subjective pure qui sera effectivement suspectée et énergiquement contestée par lui. Il n'y a pas d'opposition rigoureuse et définitive, car on sait que Derrida refuse les oppositions binaires rigides. La contamination est la loi commune et souvent inaperçue de toutes les oppositions. Derrida montre qu'une pensée qui s'investit dans la quête de l'origine ne tarde pas à voir en celle-ci quelque chose comme une structure vulnérable et fragmentaire. La vulnérabilité s'inscrit déjà dans le couplage du soi et de l'altérité, de l'expression et de l'indice. Ici apparaît une idée fortement ancrée chez Derrida, l'idée que le sens diffère toujours de soi, devient autre que soi, son intériorité est travaillée par son propre dehors, son idéalité linguistique est contaminée par sa matérialité graphique. Derrida fait de l'expression une catégorie de l'indice et, ainsi inversement, en les faisant participer tout deux à la structure différentielle du signe en général.

Mais Derrida ne se contentera pas de penser ce jeu différentiel comme échange réciproque de deux termes. Il va plutôt radicaliser sa démarche, au point d'accéder à cet « originaire » qui rend possible ce jeu de différences ; un « originaire » souvent resté inaperçu par la métaphysique et la phénoménologie. Ce que Derrida appellera « la différance », et qu'on considère comme sa découverte fondamentale¹, ce n'est rien d'autre que cet inaperçu, d'où chaque différence et chaque opposition prennent leur source. Finalement, la pensée du jeu comme illimitation de celui-ci, n'est rien d'autre que l'absence de signifié absolu et de signifiant absolu. Par son illimitation, le jeu des différences agirait comme un ébranlement de la métaphysique de la

¹ Cette découverte, il l'explique longuement dans le texte de la conférence qui porte ce nom, autrement dit dans *Marges de la philosophie (MP)*, Paris, Seuil, 1972.

présence¹. A travers cette différenciation continue, ce que veut montrer Derrida, c'est que l'identité à soi du signifié et du signifiant se dérobe toujours et se déplace sans cesse. Le propre d'un signifié comme d'un signifiant, c'est de n'être jamais « propre », donc absolument proche de soi. Pour Derrida, il n'y a donc que des signes, dès lors qu'il y a du sens, car le jeu reste une opération et non un état stable². Mais la stabilité à laquelle revendique un signifié absolu, n'est-elle pas la forme même de l'évidence ? Dans ce qui va suivre, nous examinerons comment Husserl conçoit son concept d'évidence et son rapport à la présence, en partant de l'union différentielle entre la signification et l'intuition.

2. 4. Husserl et la question de l'évidence : signification et intuition

C'est par l'analyse de la question de l'évidence chez Husserl, comprise à l'intérieur de la critique que lui adresse Derrida, que nous voulons achever ce chapitre concernant la critique derridienne de la phénoménologie des *Recherches logiques*. En effet, Derrida pense que la question de l'« évidence », ainsi que celle de l'intuition qui lui est étroitement associée, ne va jamais sans préjuger d'un possible avènement de « la présence » ; la présence étant justement considérée comme l'axiome incontournable de la métaphysique depuis Platon³. De même, Derrida va s'atteler à démontrer que les distinctions que Husserl établissait dans sa théorie intentionnelle de la signification entre le « vide » et le « plein », la signification et l'intuition, participent de la volonté héritée de la métaphysique d'en appeler à l'instauration dernière du sens sous la forme intuitive d'une présence. Que Husserl y parvienne ou non, que la possibilité d'une intuition pleine soit finalement irréalisable chez lui, cela semble ne pas changer grand chose à la critique derridienne, car au fond, Derrida pense qu'on peut toujours apercevoir chez Husserl, sous la forme d'un *telos*, cet appel pressent et incessant en direction de la présence comme évidence adéquate. Mais qu'il y ait « métaphysique de la présence » chez Husserl, comme voudrait l'accréditer la thèse de Derrida que nous aurons à examiner, cela n'exclut pas pour autant, qu'il soit tout aussi instructif de voir, comment Husserl repense la notion d'évidence en contraste avec ce que la tradition nous a transmis sous ce terme. Autrement dit, vers quoi sommes-nous renvoyés à travers le concept phénoménologique d'évidence ?

¹ GR, p. 73.

² Ibid.

³ MP, p. 188.

S'il existe bien une première évidence, c'est celle qui voit dans la poursuite de l'évidence adéquate un thème central et récurrent dans la philosophie de Husserl. Elle traverse la phénoménologie des *Recherches logiques* et dominera aussi les développements de Husserl après le passage au contexte transcendantal. Partout semble s'imposer, chez Husserl, l'idée que la recherche de la certitude que confère l'évidence, représente la tâche qui incombe à la philosophie ainsi que son horizon indépassable. Nous allons alors tenter de cerner le concept phénoménologique d'évidence dans sa spécificité. Mais force sera de reconnaître que cette notion d'évidence est loin d'être univoque chez Husserl, car sa description conduira à distinguer différents niveaux de la perception. Nous essayerons alors de comprendre ces différentes catégories d'évidences, chacune suivant une modalité perceptive correspondante, en évoquant sans cesse leur rapport à la présence. Et à propos justement du rapport à la présence, nous ne manquerons pas de faire remarquer qu'à chaque fois, à chaque échelle de l'évidence et de la perception qui s'y rapporte, Husserl est loin de tenir un discours unilatéral : le rapport à la présence se donnera toujours dans un contraste qui exigera en permanence la nuance. Rapport à la présence parfois consenti, mais aussi souvent démenti.

Cependant, il faut prendre le temps et le soin de mentionner que la notion d'évidence, chez Husserl, ne peut pas être comprise ou abordée à l'écart de la notion d'intentionnalité, car à chaque fois, il sera toujours question de la conscience dans son rapport à l'objet et à elle-même. C'est pourquoi nous tenons d'abord à examiner A/ le concept phénoménologique d'intentionnalité, avant d'étudier B/ l'évidence sensible et le statut phénoménologique de la perception externe ; puis C/ l'évidence du vécu et le statut phénoménologique de la perception immanente ; et D/ l'évidence des objets idéaux et le statut phénoménologique de la perception catégoriale ; enfin E/ nous verrons comment Husserl décrit son concept d'évidence comme « intuition remplissante ».

Dans ce qui suit, nous trouverons surtout que la question de la signification et son rapport à l'intuition, constitue le point de départ et le point d'arrivée de la phénoménologie des *Recherches logiques* de Husserl.

A/ Le concept phénoménologique d'intentionnalité

Il existe une acception proprement phénoménologique du concept d'intentionnalité, laquelle s'oppose nettement à une acception simplement psychologique. C'est à ce niveau que se situe tout l'écart qui existe entre le concept

d'intentionnalité chez Husserl et celui dont il assume l'héritage. Il faut dire que la compréhension de l'idée d'intentionnalité est le passage obligé pour comprendre toute la phénoménologie de Husserl. Car c'est en partant d'une description renouvelée du concept d'intentionnalité que Husserl posera, à proprement parler, les bases de la construction de son édifice phénoménologique. Autant dire que la quasi-totalité des thèmes et des analyses de Husserl l'implique.

La *Recherche V* est le premier texte dans lequel Husserl traite ouvertement de l'intentionnalité, en rupture avec le psychologue et logicien autrichien Franz Brentano, qui fût alors son enseignant à Vienne de 1884 à 1886 et, auprès de qui, il hérita de cette notion — bien qu'à parler rigoureusement, la notion d'« intentionnalité » dans sa terminologie actuelle, n'est pas nommément utilisée par ce dernier dans son ouvrage de référence, celui publié en 1874¹. A défaut de parler nommément d'« intentionnalité », l'expression qu'utilisait en revanche Brentano, était celle d'« inexistence intentionnelle », ou encore celle de « direction vers un contenu ». Deux expressions qui, selon Husserl, ne sont pas exempts de toute ambiguïté, pouvant ainsi induire à des erreurs d'interprétation et de compréhension. En fait, la découverte de l'intentionnalité chez Husserl, viendrait du moment où celui-ci avait vu Brentano faire la distinction descriptive entre ce qu'il appelait les « phénomènes psychiques » et les « phénomènes physiques »². Et l'étude husserlienne du concept d'intentionnalité, dans le cadre initial de la *Recherche V*,

¹ Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. M. Gandillac, revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008.

² C'est dans le premier chapitre du Livre II de son ouvrage capital, que F. Brentano divise le monde des phénomènes en deux classes : la classe des phénomènes *physiques* et la classe des phénomènes *psychiques*. Selon lui, la classe des *phénomènes psychiques* a quelque chose de particulier. Elle désigne des phénomènes porteurs d'objets à titre de contenus immanents, auxquels une *perception interne* donne accès. C'est partant de cette distinction entre perception interne et perception externe, entre objets immanents et objets transcendants, que l'influence de Brentano sur Husserl a été décisive. Au sujet de Brentano, Husserl exprimera à plusieurs reprises sa reconnaissance. Notamment en disant : « *Des cours de Brentano me vint pour la première fois la conviction que la philosophie était un terrain de travail sérieux, qu'elle pouvait et même devait être traitée dans l'esprit de la science la plus rigoureuse, ce qui m'encouragea à la choisir comme métier pour la vie* ». On peut encore entendre Husserl dire, dans une lettre à Franz Brentano, du mois d'octobre 1904 : « *Je n'ai pas oublié, pour ma part, combien je vous dois de reconnaissance, avec quelle profondeur vous avez agi sur mon évolution philosophique par vos cours et vos écrits...J'ai commencé par être un disciple de votre philosophie...* » On peut retrouver un témoignage affectueux de Husserl à l'endroit de son maître F. Brentano dans un recueil de textes édité par les soins de D. Fisette et G. Fréchette, *A l'école de Brentano, de Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007.

ne s'effectuera qu'en réaction contre ce parallélisme qu'établissait Brentano entre ces deux types de phénomènes¹.

En effet au premier type de « phénomènes », à savoir, les « phénomènes psychiques », Brentano entendait faire correspondre une perception dite « interne »² et, souhaitait ainsi délimiter le domaine d'investigation de la psychologie, qu'il voulait scientifique. Quant au second type, il renvoyait aux objets d'une perception dite « externe », et délimitait le champ des objets dont s'occupent les sciences de la nature. Cette classification des phénomènes en deux genres était apparue capitale à Brentano, car à partir d'elle, il pouvait établir la différence épistémologique entre science physique et science psychologique. Il s'agissait là de deux sciences revendiquant la même méthode, la méthode empirique ou expérimentale, mais dont les objets d'investigation exigeaient pourtant, pour leur accès, deux perceptions différentes. La psychologie scientifique de Brentano entendait tout particulièrement décrire, ordonner et classer, sur le plan du contenu interne de la conscience, ce qu'elle considérait comme des données immédiates de l'expérience, à savoir, les vécus psychiques tels qu'ils nous apparaissent dans leur réalité, la réalité de leurs successions et de leurs modifications.

Ce qui conduit à dire, en substance, que ce qui pourrait apparaître comme le résultat d'une pratique brentanienne de la description phénoménologique, c'est sa décision d'avoir fait du *psychique* un *phénomène*, c'est-à-dire *quelque chose qui apparaît* et dont nous sommes conscients par la perception interne. En décrivant l'articulation interne du psychique, il fera une découverte fondamentale, celle de la présence intentionnelle d'un objet dans chacune de nos représentations mentales. C'est alors cette découverte qui s'exprime dans ce long passage que nous reproduisons, celui dont Husserl restera tout particulièrement attentif et longuement redevable.

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité (*Realität*) ou objectivité (*Gegenständlichkeit*) immanente. Tout

¹ A propos du rapport et du contraste entre Husserl et Brentano au sujet du sens à accorder à la notion de « phénomène », on peut chercher du côté de la contribution de Claudio Majolino à l'ouvrage collectif suivant : J. Benoist et V. Gérard (dir.), *Husserl*, Paris, Ellipses, 2010.

² F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 104.

phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*), mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite. Cette inexistence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne présente rien de semblable. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont les phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet (*Gegenstand*) en eux¹.

Ce que Husserl retiendra de ce long texte de Brentano, c'est particulièrement l'idée que tous les « phénomènes psychiques », à l'opposé des « phénomènes physiques », ont pour trait commun de porter en eux une relation à un objet qu'ils visent selon une modalité à chaque fois différente. C'est ainsi que Husserl a pu voir, pour la première fois, apparaître chez F. Brentano, l'idée que « *tout phénomène psychique contient en lui-même quelque chose comme un objet bien que chacun le contienne à sa façon* »². Par exemple, il apparaîtrait que « *dans la perception quelque chose est perçu, dans l'imagination quelque chose est imaginé, dans l'énonciation quelque chose est énoncé, dans l'amour quelque chose est aimé, dans la haine quelque chose est haï, dans le désir quelque chose est désiré* »³. Autrement dit, qu'il s'agisse de la représentation, de la perception, du jugement, de la volonté, d'un sentiment, ou d'un état affectif, chacun de ces phénomènes a la particularité de viser un objet et de le viser suivant une modalité toute différente. Ce qui renverrait à l'idée qu'un objet est, à chaque fois donné, suivant qu'on pense, on imagine, on doute, on espère, on craint, on éprouve de la haine ou du plaisir, etc.

Assurément, selon ce que Husserl retient de Brentano, c'est que toutes les différentes expériences d'une conscience, expériences négatives ou positives, cognitives ou affectives, sont portées par une *intention*, grâce à laquelle la conscience se tourne vers un objet ou un état de chose. Et l'intention portée sur un objet ou sur un état de chose, c'est cela l'intentionnalité.

Mais Husserl s'émancipera considérablement de la terminologie qui aura permis à Brentano de fixer les bases de sa psychologie empirique. Husserl dévoilera, à l'occasion, l'équivocité qui entoure les expressions utilisées par ce dernier,

¹ *Ibid.*, p. 101-102.

² *RLII/V*, § 10, p. 168.

³ *Ibid.*

parallèlement au concept central de « phénomène psychique ». Au nombre de ces expressions, il y a notamment — ici entre guillemets — l'existence dite « mentale » ou « immanente » d'un objet, l'existence « dans » la conscience, ou encore la « relation » de la conscience à l'objet, l'objet comme « contenu » immanent. Pour Husserl, il y a dans de telles expressions, quelque chose qui suggérerait un certain réalisme dans le phénomène de l'intentionnalité. D'où sa mise en garde devant toute tentative pouvant conduire à interpréter l'intentionnalité, c'est-à-dire le rapport de la conscience à son objet, à la manière réaliste d'une psychologie empirique. La mise en garde de Husserl est la suivante :

Il est en tout cas très risqué et assez souvent trompeur de dire que les objets perçus, imaginés, jugés, désirés, etc. (ou sous forme perceptive, représentative, etc.), « *entrent dans la conscience* », ou, inversement, que « *la conscience* » (ou « *le moi* ») « *entre en relation* » avec eux de telle ou telle manière, qu'ils « *sont reçus dans la conscience* » de telle ou telle manière, etc.¹

Husserl s'inquiète du fait que...

...des expressions de ce genre suscitent *deux interprétations erronées* : *en premier lieu*, qu'il s'agirait d'un processus réel (*reale*) ou d'une relation réelle qui se nouerait entre la conscience ou le moi et la chose « dont nous avons conscience » ; et *en second lieu*, qu'il s'agirait d'un rapport entre deux choses : acte et objet intentionnel se trouvant au même titre réellement dans la conscience, d'une sorte d'emboîtement d'un contenu psychique dans l'autre. Si l'on ne peut éviter de parler ici d'une *relation*, l'on doit cependant se garder des expressions qui, prises littéralement, conduiraient à la mésinterprétation de ce rapport en le présentant comme un rapport psychologiquement réalisé (*real*), ou encore comme appartenant au contenu réel (*reell*) du vécu².

C'est ici qu'apparaît la critique que Husserl adressera au réalisme de Brentano : pour dire que la conscience n'est pas un *contenant*, pouvant avoir en son intériorité, un *contenu* à titre d'image ou de reflet provenant du contact avec les objets réels. Autrement dit, la possession *intentionnelle* n'a rien d'une inclusion *réelle* d'un objet

¹ *Ibid.*, § 11, p. 173.

² *Ibid.*

dans la conscience. Le sens de cette immanence ne doit pas être compris en un sens réaliste ou inclusif, au sens d'une existence mentale. La conscience n'a pas de « dedans » susceptible d'intégrer ou d'accueillir un contenu. L'idée que Husserl trouve erronée, c'est de penser que l'intentionnalité est une relation réelle qui s'établirait entre la conscience d'un côté et le monde de l'autre.

Pour Husserl, il faut s'interdire de poser l'intentionnalité comme une mise en relation entre deux substances présentes, l'une à côté de l'autre : nous ne vivons pas d'un côté l'objet et, de l'autre, à côté de lui, en face de lui, la conscience qui se rapporterait à celui-ci¹. La relation intentionnelle n'a rien d'un déplacement, déportant une présence vers une autre présence. A ce sujet d'ailleurs, Husserl sera formel : « *c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à un objet* »². Toute question relative à l'existence réelle ou imaginaire de l'objet ne saurait modifier la structure intentionnelle de la conscience. Husserl dit à cet effet :

C'est cette intention qui, selon sa spécification particulière, constitue totalement et à elle seule la représentation ou le jugement de cet objet, etc. Si ce vécu est présent, alors *eo ipso*, conformément, je le souligne, à l'essence propre de ce vécu, la « relation intentionnelle à un objet » est réalisée, *eo ipso* un objet est « présent intentionnellement » ; car les deux expressions veulent dire exactement la même chose. Et naturellement un tel vécu peut se trouver dans la conscience avec cette intention qui est la sienne, sans que l'objet existe en quoi que ce soit, ou même peut-être puisse jamais exister ; l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien³.

La particularité de la théorie husserlienne de l'intentionnalité consiste à rompre avec l'opposition psychophysique de l'immanence et de la transcendance, du contenant et du contenu. Désormais, l'objet n'est plus cette matérialité massivement posée-là, hors de la conscience et, vers laquelle cette dernière se déplacerait pour en prendre connaissance. Ce que Husserl appelle « l'objet intentionnel », ce n'est plus ce livre ici posé *hic et nunc* sur la table et qu'une science de la nature pourrait décrire. C'est plutôt le *phénomène* du livre que Husserl décrit

¹ *Ibid.*, § 11, p. 174.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, § 11, p. 175

en guise d'objet donné dans le vécu intentionnel. L'objet intentionnel, c'est l'objet en tant que *phénomène* du livre, c'est-à-dire son être-visé. C'est sa seule présence dans l'acte qui le vise qui suffit à le définir et, par la même occasion, à définir le rapport intentionnel à tout objet possible. C'est pourquoi Husserl renoncera aux expressions utilisées par Brentano, à l'exception du mot « relation », auquel il ôte toute connotation de mouvement ou de déplacement. A l'expression « objets immanents », il substituera celle d' « objets intentionnels » ; à l'expression « phénomène psychique », il remplacera celle de « vécu intentionnel »¹.

Pour Husserl, tout vécu psychique a pour essence de tendre vers un objet, il est entièrement un *acte* de représentation. L'objet, quant à lui, est simplement un objet représenté. La nature de l'objet, son existence réelle ou imaginaire, n'a en vérité aucune influence sur l'acte qui se le représente. Car l'objet représenté n'est pas réellement immanent à la conscience. Son immanence est simplement celle d'une présence intentionnelle dans un acte de représentation. Husserl prendra l'exemple fort édifiant de la représentation du « dieu *Jupiter* »², et ce, pour montrer qu'en tant qu'objet représenté, il n'a rien d'un être réellement inclus dans la structure descriptive du vécu. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie que, selon Husserl, si on décomposait la structure du vécu, on n'y trouverait pas, dans sa composition, quelque chose comme le « dieu *Jupiter* » à titre d'objet immanent ou mental. Cependant, ainsi qu'il le dit lui-même,

...cela n'empêche pas que cette représentation-du-dieu-Jupiter ne soit effectivement réalisée, qu'elle ne soit un vécu de telle ou telle espèce, une disposition d'esprit déterminée de telle manière que celui qui l'éprouve en lui-même peut dire, à juste titre, qu'il se représente ce mythique roi des dieux, dont la fable raconte telle et telle chose³.

Par conséquent, affirme Husserl :

Je me représente le dieu Jupiter, cela veut dire que j'ai un certain vécu de représentation, que dans ma conscience s'effectue la représentation-du-dieu-Jupiter (...). Mais, si par ailleurs, l'objet visé existe, la situation n'a pas nécessairement changé du point de vue phénoménologique. Pour la

¹ *Ibid.*, § 13, p. 180.

² *Ibid.*, § 11, p. 175.

³ *Ibid.*

conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut être absurde¹.

Ici se confirme l'idée que la nature de l'objet, sa position comme réelle ou fictive, ne change rien à la structure intentionnelle de l'acte, c'est-à-dire au fait qu'elle est toujours et entièrement visée ou représentation d'un objet². On peut finalement dire, que l'analyse husserlienne de l'intentionnalité, consiste donc à révéler l'objet en tant que visé, en tant que sens vis-à-vis de la conscience qui, elle-même, ne saurait être pensée en dehors de cette relation à l'objet. Lyotard ajoute d'ailleurs que « *Ma conscience ne peut pas être pensée si imaginativement on lui retire ce dont elle est conscience, on ne peut même pas dire qu'elle serait alors conscience de néant, puisque ce néant serait du même coup le phénomène dont elle serait conscience* »³. On constate que, pour qu'il y ait intentionnalité, la présence « en personne » de l'objet n'est pas requise, seul son sens compose avec la structure du vécu.

La conscience est donc, en même temps, un pôle subjectif et un pôle objectif. L'intentionnalité se décrivant à partir de cette structure subjective-objective, finit par devenir la réponse à la question épistémologique initialement formulée par Husserl, celle de savoir : comment fonder la transcendance dans l'immanence ? C'est l'originalité qu'introduit Husserl dans la description du rapport du sujet à l'objet qui fait que la phénoménologie se confondra désormais avec l'analyse intentionnelle, réduisant l'objet à son sens d'être (*Seinssinn*), à son être comme phénomène, à son être idéal donné à la conscience. Husserl peut alors adopter la description du vécu comme tâche principale de la phénoménologie, d'où il apparaîtra que l'existence d'un objet *pour nous*, ce n'est rien d'autre que la conscience que *nous* en prenons⁴.

Mais il faut tout de même préciser, que l'intentionnalité n'est pas toujours synonyme d'attention consciente. Husserl pense que l'intentionnalité n'est pas

¹ *Ibid.*, § 11, p. 175-176.

² Pour Husserl, « *Je ne me représente pas Jupiter autrement que Bismarck, la tour de Babel autrement que la cathédrale de Cologne, etc.* » Husserl ira jusqu'à faire la différence entre ce qui doit être considéré comme un « contenu véritablement immanent » et un « contenu simplement intentionnel ». Selon lui, le premier n'est pas intentionnel, mais rend possible le second, en lui servant de point d'appui nécessaire. Comme pour dire que l'objet intentionnel représenté dans l'acte ne se confond pas avec la composante réelle et non intentionnelle de l'acte sur laquelle il se fonde. D'où l'exemple suivant : « *Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n'entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice* ». *Ibid.*, § 11, p. 176.

³ J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, « Que sais-je ? » Paris, PUF, 1954, p. 28.

⁴ *RLII/V*, § 14, p. 183.

toujours, à chaque fois, accompagnée d'un « faire attention » (*Aufmerken*)¹. Husserl distingue le moi actuel qui a une conscience *explicite* de son objet, et le moi inactuel qui a une conscience *implicite* ou *potentielle* de son objet. Il montre que le vécu actuel, qui saisit attentivement son objet comme présent, ici et maintenant, est toujours entrelacé, co-donné, avec des vécus inactuels situés en marge du faisceau lumineux de la conscience². E. Levinas avait, dans son commentaire de Husserl, parfaitement fait ressortir cet enchevêtrement au sein du vécu (*Erlebnis*), entre les *cogitations* actuelles et potentielles, la conscience centrale opposée à la conscience marginale³. On peut donc ouvertement soutenir, chez Husserl, l'existence d'une intentionnalité inactive, passive ou irréfléchie.

Pour résumer cette idée de l'intentionnalité, chez Husserl, il faut dire qu'elle tient dans la « corrélation » *a priori* et indéfectible entre la conscience et le monde. Husserl avait reproché à Brentano d'avoir dissimulé ce qu'il avait eu le mérite de mettre en lumière. Car la corrélation, ici mise en évidence, n'a rien d'une action réelle entre deux substances spatio-temporelles. Il s'agit plutôt de distinguer l'objet dans son mode d'être intentionnel (qui est le sens que vise la conscience) et l'objet réel. En ce sens, la conscience cesse d'être cette réalité que tendait à objectiver la psychologie, pour devenir à part entière une *intention*, dont la spiritualité consiste dans le sens qu'elle pense, qu'elle vise et tend à quelque chose. René Schérer décrivait nettement cette structure de l'intentionnalité husserlienne en ces termes :

Pour Husserl, *dit-il*, la reconnaissance de la propriété de l'intentionnalité va de pair avec celle de la non-inclusion réelle de l'objet intentionné, de sa non-immanence. Cet objet n'est plus dans la conscience à titre de représentation ou de contenu (...). Car la conscience n'a pas de dedans ni

¹ Husserl dit en l'occurrence que l'objet intentionnel n'est pas, à chaque fois, objet d'attention, objet remarqué. « *Il arrive que plusieurs actes sont simultanément présents et entremêlés, mais l'attention « est active » dans l'un d'entre eux d'une manière qui le fait ressortir. Nous les vivons tous simultanément, mais nous nous absorbons pour ainsi dire dans celui-là seul* » *Ibid.*, § 13, p. 181.

² Husserl thématise ce caractère essentiellement complexe du vécu dans *ID I*, § 35, p. 112. Il dira que « Saisir » au sens d'avoir une intentionnalité actuelle et attentive d'un objet, « c'est extraire ». Autrement dit, « *tout ce qui est perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience. Tout autour du papier ce sont les livres, des crayons, un encrier, etc ; eux aussi sont « perçus » d'une certaine façon, offerts là à la perception, situés dans le « champ d'intuition* » ; mais tout le temps que je suis tourné vers le papier je ne suis nullement tourné dans leur direction pour les saisir, pas même à titre secondaire. Il apparaissaient sans être extraits, posés pour eux-mêmes »

³ E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 8^e édition, 1984, p. 42-44.

de dehors, étant dans son essence, tout entière, relation à l'objet de son intention¹.

C'est alors que l'intentionnalité a la propriété d'ouvrir la conscience à une double possibilité d'être : d'être à la fois conscience d'elle-même (réflexivité) et de ce qu'elle vise comme son objet (transcendance). L'originalité de cette position tient dans le fait que, c'est métaphoriquement que l'objet est dit exister *dans* la conscience. C'est tout le sens de cette existence intentionnelle : la conscience se découvre abritant en elle une transcendance.

En d'autres termes, l'intentionnalité husserlienne aura permis de voir que la conscience n'est pas la substance monadique sans cesse présente à elle-même, que décrivait la modernité philosophique (Leibniz et Descartes), mais plutôt qu'elle reste un pur acte de sorti de soi, quelque chose qui anticipe son dehors ou son autre comme son corrélat. Bref, c'est dire que la conscience est toujours déjà en marche vers ce qu'elle vise, et son autre ou son objet, quant à lui, est toujours déjà anticipé par elle dans une anticipation qui en constitue le sens.

L'intentionnalité enseigne alors que la conscience n'a jamais été enfermée sur elle-même, comme aura voulu nous faire croire un certain idéalisme moderne, mais qu'elle aura toujours été un pur échappement à soi. Et ce que décrit le phénoménologue en guise de « phénomène », c'est cette pure sortie hors de soi vers un autre de la conscience où s'entrelacent originellement la conscience et le monde. Pour Husserl, cet entrelacement avec le monde, c'est d'abord la perception qui nous le révèle, et le monde devient, pour le sujet, la première forme que prend l'évidence. Comme pour dire que pour un sujet humain, il n'y a d'abord d'évidence que sensible. Dans ce qui va suivre, nous tenterons de comprendre comment Husserl explicite la notion d'évidence à partir de la perception sensible.

B/L'évidence sensible et le statut phénoménologique de la perception externe

On peut retenir de ce qui précède que, selon Husserl, le sens dernier du sujet, c'est d'être entièrement une vie intentionnelle. Une vie intentionnelle qui est loin d'être homogène, puisque la fonction générale de *visée* qui la caractérise, varie selon qu'on perçoit, on imagine, on se souvient, etc. Et nous avons pu voir que, cette vie intentionnelle du sujet alternait en elle des moments provisoires de lucidité dits

¹ R. Schérer, « Husserl » in *Histoire de la philosophie III*, Vol. 1, Y. Belaval, Paris, Gallimard, 1975, p. 533.

d'intentionnalité « actuelle » et, des moments tout aussi provisoires d'inattention, dits d'intentionnalité « potentielle ». Il faut dire alors que cette alternance de l'actuel et du potentiel, qui correspond en tout point, au schéma de la présence et de la non-présence, du donné et du non-donné, de l'immédiat et du renvoi, habite l'intentionnalité husserlienne, depuis le degré le plus bas de son déploiement, c'est-à-dire dans la perception. C'est d'ailleurs en cette discontinuité irréductible, de *l'actuellement* donné dans la présence et du *potentiellement* donné dans la non-présence, que demande à être compris ce propos qui suit de Husserl et qui fait référence à l'objet spatial ou empirique donné dans la perception.

Dans telle perception l'objet apparaît sous tel aspect, dans telle autre perception sous tel autre aspect, tantôt proche tantôt éloigné, etc. Dans chaque perception c'est, malgré tout, un seul et même objet qui est « là », dans chacune il est visé conformément à tout ce qui, de lui, nous est connu et présent dans cette perception (...). Chacune de ses perceptions y est un mélange d'intentions remplies et non remplies. Aux premières correspond, dans l'objet, ce qui est donné dans *cette* perception singulière comme une esquisse plus ou moins parfaite, aux secondes ce qui n'est pas encore donné, donc ce qui, dans de nouvelles perceptions, accèderait à une présence actuelle et remplissante¹.

Il apparaît, dans ce propos de Husserl, une tension impossible à résoudre, entre d'un côté, le désir d'appréhension perceptive de la totalité d'une chose, c'est-à-dire la chose telle quelle subsiste en elle-même dans son en-soi et, de l'autre, ce qu'en elle-même, elle est capable d'offrir dans son apparition, c'est-à-dire une « esquisse » d'elle-même. Husserl décrit ici les phénomènes qui se produisent lorsque nous percevons d'ordinaire un objet empirique quelconque. Il remarque que suivant chacune de nos perceptions, l'objet qui apparaît en elle revêt souvent des aspects différents. Mais il s'avère que tous ces différents aspects que nous percevons sont cependant ceux d'un seul et même objet. Autrement dit, les différents aspects qu'il présente n'arrivent pas à altérer son identité, ne changent pas celui-ci en un autre objet. Alors comment comprendre qu'un seul et même objet peut-il s'imposer à la perception sous plusieurs formes, sans perdre de son identité ? C'est notamment, nous semble-t-il, la question que pose par exemple Robert Legros, celle de savoir : « *Comment comprendre que je perçoive une chose qui paraisse ne pas différer d'elle-*

¹ *RL III/VI*, § 14, p. 76.

*même, alors même que chaque nouvelle perception est différente de la précédente, que chaque vue nouvelle laisse apparaître la chose différemment ? »*¹. Il y règne dans ce phénomène une sorte d'évidence paradoxale : l'objet est unique toute en apparaissant de manière multiple.

Husserl remarque ensuite que lorsqu'un objet vient à la perception, et plus particulièrement à la perception visuelle, c'est toujours en alternant des « esquisses » parfaites avec des « esquisses » imparfaites. Cela signifie qu'une seule et même chose nous apparaît dans une seule et même perception, à la fois telle qu'elle est et telle qu'elle n'est pas. En elle, il y a ce qu'elle nous donne à percevoir et ce qu'elle laisse échapper à notre perception. Comme pour dire que nous ne percevons pas la totalité de la chose, même quand nous semblons la désigner dans sa totalité. Ainsi que l'a remarquablement vu Rudolf Bernet, on peut dire qu'il s'agit ici du rapport entre la chose elle-même et la manière dont elle apparaît à un sujet fini et rivé à un point de vue particulier². Pour Bernet, la connaissance perceptive d'un objet spatial tendrait téléologiquement vers un but. Mais que cette téléologie qui commande l'acte perceptif d'un objet sensible, ne va pas sans composer avec une certaine finitude de la perceptivité elle-même. Et ce qu'on peut remarquer dans ce propos de Husserl, c'est précisément cette discordance entre une visée perceptive s'orientant téléologiquement vers la saisie adéquate de son objet et l'impossibilité principielle liée à une telle saisie. Pour Husserl, il n'y a pas de perception d'une seule et même chose sans un courant continu de perceptions variables, au point où il convient d'évoquer le fait que chaque perception singulière appartient à un flux inachevé de perceptions toujours nouvelles.

Dans son texte qui date de 1999, Robert Legros décrit le caractère « intrinsèquement contradictoire » qui habite toute donation perceptive adéquate d'une chose sensible. Selon lui, fidèle à l'esprit du texte de Husserl, il est inscrit dans l'essence même de l'apparaître de la chose sensible, d'imposer à n'importe quelle perception intuitive, cet apparaître par esquisses³. En effet, en des termes autres, R. Legros montre qu'il existe un paradoxe de la perception, du fait qu'en elle son objet s'appréhende à la fois dans son unité et dans sa multiplicité, dans ses

¹ R. Legros, « Le retour phénoménologique à l'expérience » in *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1999, p. 313.

² R. Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 122.

³ R. Legros, *L'avènement de la démocratie*, op. cit., p. 317-8. La question que pose R. Legros (p. 313) est par exemple celle de savoir : « *Comment comprendre que je perçoive une chose qui paraisse ne pas différer d'elle-même, alors même que chaque nouvelle perception est différente de la précédente, que chaque vue nouvelle laisse apparaître la chose différemment ?* »

changements incessants et dans son identité toujours maintenue. Dans l'acte qui perçoit, l'objet lui apparaît simultanément comme se différenciant tout en restant le même objet.

Toutefois, Husserl montre qu'à l'opposé de l'imagination qui donne par images un objet réellement absent, et contrairement au souvenir qui permet de se remémorer un objet devenu inexistant dans le présent, la perception qui donne son objet sous la forme d'une expérience sensible a la particularité de le poser dans son évidence, c'est-à-dire dans son être-présent. Selon Husserl, l'objet donné à la perception est une donnée intuitive complète, apparaissant immédiatement dans toute son unité. En ce sens, la perception est une intuition directe de son objet, lequel apparaît dans sa *présentation* ici et maintenant. C'est en cela que Husserl peut dire qu'un arbre ou une maison nous est immédiatement, c'est-à-dire intuitivement, donné dans sa présence. Il y aurait donc, à première vue, un rapport de la perception à la présence. La présence déterminerait donc le mode de saisie de l'objet par la perception.

Mais pourtant, et Husserl est le premier à l'avoir fait remarquer, l'unité immédiatement posée de la chose sensible n'est pas d'emblée ce que nous percevons en premier lorsque la chose est prise en vue. Il faut croire, d'après Husserl, que cette unité donnée dans toute la plénitude de sa présence à l'intuition, n'apparaît en réalité que sur fond d'une première intuition partielle de la chose. C'est alors qu'apparaît le paradoxe ou la dualité qui caractérise l'apparaître ou le mode de donation de tout objet physique à la perception. Ce paradoxe, avons nous déjà dit, est celui de l'apparaître simultané de l'être identique de l'objet et de son être partiellement perçu par la conscience percevante. De quoi s'agit-il concrètement ? C'est maintenant que le terme allemand « *Abschattung (en)* », qui a sa traduction française dans le mot « esquisse(s) », trouve ici toute sa signification. Jacques English qui est traducteur et commentateur de Husserl, dit à propos de l'« *Abschattung* », que...

...ce terme exprime la caractéristique eidétique fondamentale de tout ce qui surgit à titre d'objet ultérieurement constituable au niveau généalogique le plus bas du fonctionnement intentionnel, donc là où intervient sa première modalité, la modalité perceptive, en tant que chacune de ses donations actuelles ne peut être, par définition même, qu'incomplètes, à cause

précisément de la démultiplication infinie des renvois à d'autres donations possibles qu'à tout instant elle implique¹.

Retenons en effet, et c'est ce que veut dire J. English, que la perception est l'acte le plus ordinaire dans lequel s'exprime l'intentionnalité comme rapport à un objet. Dans la perception, et notamment la perception visuelle, c'est naturellement un objet empirique ou spatial qui vient, pour ainsi dire, à la connaissance. Mais comment vient-il à être déterminé comme étant tel ou tel objet ? C'est le terme « *Abschattung* » qui aura servi à Husserl de cerner la manière dont s'appréhende un objet empirique. En effet, le mot « *Abschattung* » présent chez Husserl, est synonyme de « profil », d'« esquisse », de « face », de « guise », de « modalité », de « perspective », de « coté », de « silhouette », d'« aspect », etc. Et ce que ces termes ont en commun, c'est le fait qu'ils désignent la manière dont la perception saisit les objets qui se rapportent à elle. Husserl désigne par là le caractère attaché à l'émergence d'un corps spatial quelconque apparaissant dans le champ originaire de la vue.

Ce que dit J. English et qui est, pour ainsi dire, en parfaite concordance avec l'intention husserlienne, c'est que dans la perception visuelle la plus élémentaire, un objet spatial tel qu'un cube, une maison, une table, etc., ne peut jamais nous être donné que par esquisses, d'un certain coté, en perspective, de profil, selon certaines modalités, à travers tels et tels contours, sans jamais que son endroit et son envers viennent à se présenter à l'intuition dans le même temps. Illustration : lorsque nous regardons une chose empirique quelconque, une maison par exemple, chacun de nous à qui la maison est donnée au regard, ne peut la voir que suivant une (dis) position particulière, suivant un certain profil, coté après coté, chaque coté immédiatement perçu disparaît, faisant place à un autre coté jusqu'alors resté dans l'ombre. Au lieu d'avoir la maison en totalité sous le regard, nous n'avons en réalité accès qu'à ses différents « cotés » successifs. Mais nous voyons tous pourtant *la même* maison, seulement, chacun de nous la voit que suivant le coté de la maison qui se présente immédiatement à lui.

D'après Husserl, conformément à l'essence de toute perception, en aucun moment, tous les cotés, tous les coins, tous les éléments constitutifs de la maison, ne se montrent dans le champ du regard en même temps. Autrement dit, et ceci est contenu dans le propos de J. English, le devant de la maison nous apparaissant immédiatement, intuitivement, actuellement, rend toujours inaperçu, inactuel, le coté arrière. Il en est de même des cotés droit et gauche, du haut et du bas, la

¹ J. English, *Le vocabulaire de Husserl*, Paris, Ellipses, 2002, p. 54.

perception actuelle de l'un renvoie à plus tard la perception de l'autre ; elle fait de l'autre une perception médiate ou potentielle. Ce qui apparaît actuellement au regard, s'inscrit dans une succession infinie d'apparitions potentielles. Cet horizon illimité de perceptions potentielles ou inactuelles, dépasse largement le cadre de la perception présente. Husserl tendrait donc à soutenir que c'est dans un horizon d'absences, de perceptions sans cesse différentes et différées, qu'apparaît la présence actuelle de l'objet à la perception. Ici s'inverse le rapport de la perception à la présence : on remarque que s'il y a présence, c'est en tant que débordée et entourée d'absences.

Par conséquent, il faut entendre par-là, que la spatialité d'un objet empirique est dotée d'une pluri-dimensionnalité qui n'a rien d'une propriété contingente, mais qui appartient plutôt à l'essence même de chaque objet perçu. C'est-à-dire que selon Husserl, toute tentative d'appréhender par la perception, un objet empirique en lui-même tel qu'il est, associe sous la forme d'un entrelacement simultané, une intuition propre de ce qui s'offre actuellement à la vue et, une intuition impropre de ce qui, derrière ce qui se montre, se dissimule. Cela implique que ce qui se dissimule dès à présent, apparaîtra à chaque fois dans sa nouveauté, une fois que ce qui se montre actuellement viendra à se cacher à son tour. Et ce jeu d'absence et de présence se poursuit dans une dialectique sans fin. Il faut dès lors dire que dans la perception, ce n'est pas tout ce que nous croyons percevoir que nous percevons exhaustivement ou réellement. Chez Husserl, on note qu'il est admis une certaine incomplétude de la donation perceptive, mais aussi — et ceci est l'apport conséquent de la phénoménologie — sa multiplicité unitaire, l'identité reconnue de l'objet surplombant la continuité de ses métamorphoses ou de ses esquisses. L'objet spatial a cette particularité, non accidentelle, mais qui lui appartient essentiellement, d'imposer pour ainsi dire à la perception, l'ordre continu de ses apparitions sans que ne soit affectée son tout identique. Ce qui signifie que tout objet empirique n'accède à la donation comme ce qu'il est en son identité, qu'au travers de cette exposition simultanée et ininterrompue de ses différentes faces. La nature physique en général se révèle ainsi dans une série d'apparitions changeantes et multiples.

Nous devons donc à la description phénoménologique de la perception, l'idée que la chose physique est donnée à la conscience, comme une et identique dans le courant réglé des multiplicités de perceptions qui coulent en se transformant les unes dans les autres. Tout objet matériel occupant une place dans l'espace ne peut apparaître au regard, que suivant une certaine orientation, où sont tracées d'avance

des orientations toujours nouvelles. E. Levinas parle à cet effet du « relativisme des *Abschattungen* », comme mode d'existence *sui generis* de la réalité matérielle : l'esquisse que nous perdons de vue actuellement ne disparaît pas comme objet de la conscience, elle lui est désormais donnée sous forme potentielle, mais toujours près à (re)devenir objet d'une connaissance actuelle¹. Cette dialectique des *Abschattungen* actuelles et inactuelles, données et non-données, immédiates et médiates, fait que le courant de la conscience percevante ne peut pas se composer simplement de pures actualités, de purs moments de *présence* que n'accompagnent des moments d'inactualité, des instants d'*absence*. La description phénoménologique de la perception d'un corps, laisse donc ainsi entrevoir une dualité entre d'une part, celle d'un être qui se donne immédiatement et intégralement dans sa présence, et de l'autre, l'annonce de cette présence à travers une série infinie de phénomènes subjectifs : l'existence de la chose se confond avec la concordance de ces phénomènes.

R. Legros, en démontrant que chez Husserl, l'idée même de l'évidence entendue comme voir adéquat de la chose corporelle, est contradictoire avec l'idée de la perception, étant donné qu'il appartient à l'essence de la chose de se montrer que par profils, tend à faire savoir qu'une perception est adéquate que lorsqu'elle ne peut faire autrement que se soumettre à l'injonction de la chose perçue². Ce qui reviendrait à dire qu'une perception n'est adéquate, qu'en étant inadéquate. Nous tiendrons finalement pour acquis, l'idée que l'essence de la perception est de n'être jamais une pure évidence adéquate, donc une pure présence.

On peut alors s'étonner du fait qu'on ait reproché, si souvent à Husserl, d'avoir succombé à la « métaphysique de la présence », alors que c'est le contraire qui semble être mis en avant. Husserl aurait donc souvent souligné « *le caractère lacunaire, défectueux, par principe même ainsi inachevable du fonctionnement de la modalité perceptive* »³. Il faut alors dire, que dans l'expérience de la perception, notre visée de l'objet est en partie vide, elle est en deçà de ce qui est effectivement donné comme présent. Husserl montre à cet effet qu'il est impossible de saisir dans une intuition simple et adéquate, « l'ipséité corporelle » de la chose sans avoir à « passer par la médiation des apparitions », de sorte qu'il y voit là, le caractère

¹ E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 8^e édition 1984, p. 30.

² Il dit en effet : « *c'est l'essence même de la chose sensible qui nous impose de concevoir qu'elle apparaît elle-même à l'intuition (à la perception, à l'imagination, au souvenir) à travers une diversité d'apparences sensibles, de profils, de perspectives* ». Cf. R. Legros, « Le retour phénoménologique à l'expérience » in *L'avènement de la démocratie*, op. cit., p. 317-318.

³ J. English, *Le vocabulaire de Husserl*, op. cit., p. 58.

irréductiblement transcendant de son existence. Dans la perception, l'objet se situe toujours au-delà de chacune de ses apparitions partielles. C'est dans cet excédent du côté des *Abschattungen*, que consiste la transcendance infinie de l'objet spatial.

Car, pour Husserl, ainsi que nous l'avons vu dans son propos, la perception d'une chose est un mélange continuellement instable de présence et d'absence, de proximité et d'éloignement, où chaque esquisse actuelle ouvre toujours sur un champ d'esquisses transcendantes ; convertissant ainsi, et à chaque fois, l'absence en quasi-présence et la présence en quasi-absence. Telle est l'aporie à laquelle donne lieu l'intentionnalité perceptive. Pour celui qui perçoit, l'objet de la perception ne s'éclaire que par une explicitation des horizons sans cesse nouveaux, mais qui possède cependant — et cela est fondamental — dans son indétermination même, la présence déterminée de l'objet. Ce qui signifie — contre tout maintien dans la présence de la donation intuitive de l'objet — que dans la perception externe et ordinaire, les choses font toujours simultanément l'objet d'une appréhension intuitive et d'une appréhension signitive, non-intuitive. La vue d'un objet empirique donne intuitivement, immédiatement, directement une face, en même temps qu'on est renvoyé signitivement, indirectement, médiatement, vers d'autres faces. Ici cohabitent une présence et une absence, une intuition propre et une intuition impropre, le plein et le non-plein. En gros, Husserl reconnaît que l'intuition d'un objet empirique n'est jamais une pure intuition, même si chaque esquisse possède un caractère représentatif, c'est-à-dire qu'il représente l'objet sans être l'objet lui-même en totalité¹.

Il faut enfin ajouter, s'agissant de la perception d'une chose spatiale, que cette dernière n'est jamais la perception de la seule chose intentionnellement visée. Puisqu'en réalité, la chose perçue se détache sur un fond d'autres choses co-perçues. Exemple : une table, dans une pièce, est perçue comme se détachant au milieu de chaises, au coin du mur, en face d'un tableau, avec des assiettes posées sur elle, etc. La visée intentionnelle ou explicite de la table, s'accompagne d'une visée implicite de tout objet dans son voisinage. Ce qui se manifeste ici, c'est l'impossibilité pour une perception d'être isolée, car chaque perception actuelle s'accompagne d'un vaste horizon de perceptions inactuelles, perceptions passées et futures. Par conséquent, le rayon de la perception s'étend et éclaire bien au-delà de la chose présente. Ici encore, la présence intuitive de l'objet n'a lieu que sur fond d'un horizon d'absence plus vaste et qui l'enveloppe. Nous venons alors de voir que

¹ Cf. *RLIII/VI*, § 37.

l'évidence sensible n'est en réalité qu'une fausse évidence, parce que toujours comprise à l'intérieur d'un flux toujours multiple de perceptions. Par conséquent, toute présence dans perception sensible n'est jamais une pure présence, mais une présence sans cesse évanescence, une présence s'absentant continuellement.

Mais par opposition à l'objet matériel dont nous venons de décrire la manière d'apparaître à la perception externe, Husserl fait savoir qu'il existe d'autres types d'objets, ainsi que d'autres formes d'expériences à partir desquelles plus rien ne se donne par esquisse, puisque là où l'objet n'est plus d'ordre spatial, et que la perception n'est plus dirigée sur un objet empirique, il devient alors dénué de sens de dire qu'on le voit de différents points de vue. C'est le cas de la perception immanente du vécu. Par conséquent, si la notion d'évidence ou de donation adéquate, avons-nous dit, est contradictoire avec l'idée de la perception externe d'une chose spatiale, ne faut-il pas renvoyer l'évidence ou la donation adéquate, du côté de la perception du vécu immanent ?

Mais nous verrons aussi que dans le cas de la perception immanente du vécu, le rapport à la présence est contrasté, relativisé, à cause de la temporalité du vécu. Au sein du vécu, Husserl fera la différence entre une perception « adéquate », c'est-à-dire, évidente et une perception « inadéquate », donc non-évidente.

C/ L'évidence du vécu et le statut phénoménologique de la perception immanente

Ici va s'élargir et, s'enrichir, à la fois le concept de perception et celui d'évidence. Tous les deux se verront assigner une existence bien au-delà du cadre restreint qu'offre la seule présence « en personne » de l'objet empirique.

Nous venons de voir comment Husserl concevait l'évidence sensible, donnée dans la perception, une évidence constamment inadéquate. Car d'après lui, cela est inscrit dans l'essence même de la perception, que l'objet sensible nous soit donné en elle, dans son unité et dans son identité, donc dans son évidence et dans sa présence, qu'à travers le courant continu des perceptions toujours incomplètes. Bien que Husserl n'ait jamais cessé de dire que la perception nous mettait devant la présence « en chair et en os » de l'objet, il ne manque cependant pas de dire, dans le cas où toute perception d'un objet empirique demeure traversée par le flux de ses esquisses toujours impossibles à combler, que nous devons être contraints d'admettre que toute évidence issue de cette perception, demeure toujours une évidence faussement évidente. Au mieux, au travers des arguments de Husserl,

l'idée qui tend à s'imposer, est celle qui consiste à dire que l'évidence issue de la perception sensible doit, pour nous, être comprise et reconnue être comme telle, que pour autant qu'elle porte en elle-même la marque de sa non- évidence, c'est-à-dire, pour la chose, son impossibilité structurelle à apparaître dans l'immédiat comme une totalité pleine. La perception sensible, prétendant donner immédiatement son objet en totalité, n'y parvient pourtant qu'en dissimulant par la force de l'anticipation, le détour et le retard que lui impose l'apparition en esquisses de son objet.

Désormais, avec la question de l'évidence appliquée au vécu (*Erlebnis*), une autre idée d'évidence, avec d'autres critères distinctifs, se donne à voir dans la phénoménologie de Husserl. L'évidence qui manque tant à la perception sensible, pourrait bien trouver dans la perception du vécu, sa compensation définitive. Seule la perception du vécu semblerait restituer, à la notion d'évidence, ses traits distinctifs majeurs, notamment l'immédiateté, l'indubitabilité, la totalité, la transparence, la présence à soi, etc. Mais pourtant, à y regarder de près, le vécu lui aussi possède, selon Husserl, sa part d'ombre. Et c'est ce que précise le quatrième *Appendice* de la sixième *Recherche*. Autrement dit, dans le flux du vécu, tout ne se donnerait pas toujours en totalité, immédiatement et en toute transparence. Les exemples de la *réretention* et du *ressouvenir* montreront suffisamment que le vécu, en tant qu'il est un flux qui s'écoule, ne saurait être parcouru en totalité et être pleinement et présentement perçu. Ce qui rendrait aussi problématique le statut de l'évidence dans la perception immanente. Alors comment le concept de vécu dans la perception immanente, s'accommode-t-il ou non, chez Husserl, avec celui de l'évidence et, partant, avec celui de la présence ? Mais d'abord, en quoi consiste le vécu ?

Commençons par répondre à la dernière question. Disons que le vécu consiste essentiellement dans le fait d'avoir conscience de quelque chose. Plus radicalement encore, par le terme de vécu (*das Erlebnis*), Husserl entend désigner la conscience et ce dont elle est conscience à travers toutes ses modifications possibles¹. Par ce thème du vécu, Husserl entend démontrer que, pour toute conscience, « l'avoir conscience de quelque chose », le fait d'être absolument porteuse en soi d'un

¹ Husserl dira notamment (dans les *ID I*, § 36, p. 117) que « l'essence du vécu lui-même n'implique pas uniquement que le vécu soit une conscience, mais aussi de quoi il est conscience et en quel sens déterminé ou indéterminé il est tel ». Ou encore, dit-il : « Au nombre des vécus, au sens le plus large du mot, nous comprenons tout ce qui se trouve dans le flux du vécu : non seulement par conséquent les vécus intentionnels, les cogitationes actuelles et potentielles prises dans leur plénitude concrète, mais tous les moments réels susceptibles d'être découverts dans ce flux et dans ses parties concrètes ».

contenu objectif, c'est cela qui lui est donné d'en faire l'expérience avec la plus grande évidence. Il en résulte que l'expérience (du) vécu serait, du moins en première intention, chez Husserl, ce qu'il y a de plus indubitable. Le vécu serait par conséquent l'autre terminologie de la présence comme présence à elle-même de la conscience.

La distinction qu'établissait Brentano, entre « phénomènes psychiques » et « phénomènes physiques », distinction à partir de laquelle était partie la découverte de l'intentionnalité, permettra aussi de poser la question de l'évidence dans son rapport au vécu chez Husserl. En effet, on rappelle que pour Brentano, la différence entre « phénomènes psychiques » et « phénomènes physiques », était fondée sur la distinction entre deux modes de perception, la perception *interne* et la perception *externe*. Et s'en suivra dans le prolongement de sa réflexion, l'identification exclusive de la perception interne à l'apparaître dans l'évidence. Selon Brentano, il fallait...

...définir la perception interne par opposition à toute autre, comme la perception des phénomènes psychiques. Mais, outre son objet particulier, la perception interne a encore un autre caractère distinctif, l'évidence immédiate, indubitable, qui lui appartient exclusivement parmi toutes les connaissances que l'expérience peut nous fournir. Lorsque nous disons donc que les phénomènes psychiques sont ceux qui sont saisis par la perception interne, cela signifie aussi que leur perception est immédiatement évidente. Disons plus : non seulement la perception interne est la seule qui soit d'une évidence immédiate ; elle est vraiment la seule perception au sens propre du mot¹.

Ce que dit parfaitement Brentano, c'est que l'évidence est le critère descriptif qui commande la distinction entre les deux modes de perceptions et les deux types de phénomènes qui s'y rapportent. Selon lui, nous avons une connaissance évidente du flux continu des vécus psychiques qui se donnent réellement à nous dans la perception interne ; ce qui n'est pas le cas, lorsqu'il s'agit de la connaissance des corps et des manifestations corporelles données dans la perception externe, car la perception des objets extra-psychiques peut toujours

¹ F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. M. Gandillac, revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, p. 104.

s'avérer trompeuse et l'objet susceptible d'être inexistant¹. Par contre, selon Brentano, il est véritablement impossible de douter que l'état psychique, que chacun perçoit en lui-même, n'existe pas, ou n'existe pas tel qu'il le perçoit. D'après lui, la connaissance la plus sûre qui soit, d'une certitude incontestable qui caractérise le savoir au sens le plus rigoureux du terme, c'est la perception interne des vécus psychiques qui nous la procure. Au point que, dit-il, la véritable perception, la perception au sens d'un *voir* dans l'évidence indubitable, celle que traduit l'étymologie allemande du terme « *Wahrnehmung* », c'est-à-dire la saisie *en vrai* de ce qui est véritablement, c'est la perception interne².

Pour Husserl, Brentano a certes raison de reconnaître qu'il y a une différence entre la perception interne d'un phénomène psychique et la perception externe d'un phénomène physique ; différence qui n'est rien d'autre que celle entre la perception dans l'évidence et la perception dans la non-évidence, entre la perception indubitable et la perception susceptible d'être trompeuse. Husserl fera d'ailleurs lui-même remarquer que les choses individuelles que l'on perçoit dans le monde autour de nous, et les vécus qui s'objectivent *pour nous* dans l'intimité de notre conscience, n'ont pas, pour des raisons eidétiques fondamentales, la même façon d'apparaître³. Husserl soutiendra, à son tour, cette différence entre l'évidence du vécu, donnée dans la perception interne et, la non-évidence de la chose donnée dans la perception externe. Mais à condition que soit bien compris, loin de leur détermination strictement psychologique, mais dans un sens phénoménologique, ce qu'on attend par perception interne et par perception externe. Ce qui fait que, d'entrée, il convient de se demander : qu'est-ce qui distingue chacune de ces deux perceptions ?

Il est manifeste, d'après ce que dit Husserl, que la perception externe est d'ordinaire comprise, comme une perception des seules réalités sensibles suivant leurs diverses manifestations et, qu'en revanche, on pose souvent la perception

¹ Il ajoutera précisément que « *les phénomènes de la perception dite extérieure ne peuvent aucunement, même par des procédés indirects, être démontrés comme vrais et réels. Et celui qui, de bonne foi, les pris pour ce qu'ils paraissent être, sera convaincu d'erreur par la connexion des phénomènes. La perception dite extérieure n'est pas, au sens rigoureux du mot, une perception* ». *Ibid.*

² *Ibid.*

³ C'est d'ailleurs vers cette différence, fondée essentiellement sur une différence de modes de perceptions ou d'intuitions, que vont converger toutes les distinctions « de principe » qui s'établiront entre « l'être comme vécu et l'être comme chose », le vécu comme composante réelle de la perception et l'être comme objet perçu dans sa transcendance, « l'être en tant que conscience et l'être en tant que réalité », « l'être purement phénoménal du transcendant et l'être absolu de l'immanent ». Ces distinctions permettront à Husserl, dans un accent plein de cartésianisme, de révéler la perception comme « douteuse » et la réflexion comme « indubitable ». Cf. *ID I*, § 41-6.

interne comme l'équivalent de la perception de soi. La perception externe mettrait en contribution des organes de sens et porterait uniquement son intérêt sur tout ce qui se rapporte aux activités et aux choses physiques. Quant à la perception interne, elle porte uniquement sur toutes les formes de représentations qui mobilisent l'attention de l'esprit. C'est alors que Husserl peut dire :

Une *perception externe* est la perception des choses extérieures, de leurs propriétés et de leurs rapports, de leurs modifications et de leurs actions réciproques. Une *perception de soi* est la perception que chacun peut avoir de son moi propre ainsi que de ses qualités, de ses états et de ses activités [...] Est perçu d'une manière sensible ce qui est perçu par l'œil ou l'oreille, l'odorat ou le goût, bref par les organes de sens. A ce domaine n'appartiennent pas seulement les choses extérieures mais aussi notre propre corps et nos activités corporelles propres, comme de marcher et de manger, de voir et d'entendre. Par contre, principalement les vécus « de l'esprit » comme penser, sentir, vouloir, sont qualifiés de perçus intérieurement¹.

Husserl trouve que la distinction indiquée par Brentano entre « phénomènes psychiques » et « phénomènes physiques » d'une part, et entre « perception interne » et « perception externe » d'autre part, est de loin plus ancienne que la publication de la *Psychologie du point de vue empirique* en 1874. Il citera successivement les noms de R. Descartes et de J. Locke, pour attester que la tradition posait déjà ce dualisme en tirant les mêmes conclusions. Ainsi dira-t-il à cet effet :

Après que Descartes eut radicalement séparé *mens* et *corpus*, Locke introduisit dans la philosophie moderne, sous les titres de *sensation* et de *réflexion*, les deux classes de perceptions correspondantes. Cette distinction est demeurée déterminante jusqu'à nos jours. D'après Locke, la perception externe est notre perception des corps, tandis que la perception interne est celle que notre « esprit » ou « l'âme » possède de ses propres manifestations (ce sont les *cogitationes* au sens cartésien). Ainsi une distinction entre les perceptions est déterminée par la distinction entre les objets de perception. Vient s'y ajouter en même temps dans une différence dans le *mode de formation*. Dans le premier cas, la perception résulte des effets que les choses physiques produisent sur l'esprit par l'entremise des organes des

¹ *RLIII/VI, appendice*, p. 269-270.

sens ; dans le second cas, elle résulte de la réflexion sur les activités que l'esprit effectue sur la base des « idées » déjà acquises grâce à la *sensation*¹.

En fait, Husserl met ici en parallèle Descartes et Locke, pour finalement mettre au crédit de la tradition philosophique, la distinction entre la perception externe et la perception interne, comme partant d'une distinction entre deux substances, auxquelles correspondraient deux modes de formation de concept. Autrement dit, de même que le premier faisait une différence entre le *corps* et l'*âme*, le second fera correspondre la connaissance de chacune de ces substances à l'une et à l'autre des perceptions que sont la *sensation* et la *réflexion*. Il en découle alors, d'après ce propos de Husserl, que la perception externe porte, autant chez Descartes que chez Locke, sur l'ipséité corporelle en général et, la connaissance qu'on en tire viendrait de la *sensation*. Par contre, la perception interne aurait pour objet, l'*âme* ou l'*esprit*, dont les propriétés intrinsèques ne pourront être connues que par la *réflexion*. Par conséquent, ce serait la sensation qui nous ferait connaître les propriétés des corps, tandis que les idées dont l'âme serait la seule porteuse, nous ne pouvons en avoir la connaissance que par la *réflexion*. La sensation est un contact empirique avec les choses et nous renseigne sur les propriétés de ces dernières, tandis que la réflexion désigne plutôt l'activité de la pensée qui fait retour sur le contenu de ses propres représentations.

En référence à Locke et à Descartes, c'est la différence métaphysique entre corps et âme qui fonderait la distinction entre la *sensation* et la *réflexion*, distinction finalement ramenée à celle de l'évidence trompeuse et à celle de l'évidence indubitable². Ici s'opposent la chose (le corps et l'âme) et la perception (la sensation et la réflexion). De cette distinction, pouvait alors naître, celle établie notamment par Brentano, entre la science physique et la science psychologique, la seconde se voulant, chez lui, plus scientifique que la première.

¹ *Ibid.*, p. 270-271.

² Depuis Descartes, on admet que la perception interne est évidente et la perception externe est sujette au doute. Selon lui, de l'âme et du corps, l'âme serait la chose la plus aisée à connaître. Pour Descartes, la perception interne ou perception de soi, est une évidence qu'aucun scepticisme ne saurait ébranler. Le doute cartésien permettait de comprendre qu'aussi loin que puisse s'étendre le doute dans la critique de la connaissance, il ne s'aurait affecter, comme le dit Husserl, le fait que « *je suis et que je doute, et aussi que je me représente, que je juge, que je sens* ». Ce qui implique que « *je ne puis douter des phénomènes perçus intérieurement dans le moment même où je les vis* ». Dans la perception externe, en revanche, l'évidence manque, et les énoncés qui se construisent sur elle ne cessent de se contredire. On n'est jamais sûr que les objets donnés dans la perception externe existent réellement et véritablement, tels qu'ils nous apparaissent. On peut même supposer qu'ils n'existent pas, et leur attribuer une existence simplement présomptive.

Mais Husserl s'écartera des deux perspectives à la fois métaphysique et psychologique. Il se préoccupera davantage de son fonctionnement dans le cadre d'une théorie de la connaissance. Chez lui, le contraste entre perception interne et perception externe prend la forme d'une opposition entre une connaissance évidente et une connaissance non évidente. Cette opposition se renforce avec celle qu'établira Husserl entre évidence adéquate et évidence inadéquate. Mais pour mettre en parallèle l'évidence et la non-évidence, l'évidence adéquate et l'évidence inadéquate dans la théorie de la connaissance, Husserl partira de la description du vécu en termes de *phénomène* (*Erscheinung*) au sens que le voudrait la phénoménologie. On doit alors comprendre, que ce qui intéresse Husserl, ce n'est pas de faire la différence entre deux choses existantes, le psychique et le physique, l'âme et le corps, mais entre deux manières d'apparaître à la conscience. Husserl posera, à son tour, la différence entre le vécu de la chose dans la conscience et la chose elle-même dans toute l'étendue de sa présence corporelle¹. Husserl dit à travers l'exemple marquant de la couleur : « *qu'il est important de distinguer entre les deux et qu'il convienne de pas confondre la sensation de couleur avec la coloration phénoménale d'un corps, la sensation de forme avec la forme corporelle* »². Cette distinction capitale traverse la *Recherche V* et se poursuit, voire se renforce et se précise, en « *Appendice* » de la *Recherche VI*.

Pour Husserl, que l'objet soit psychique ou physique, ils font tous deux l'objet d'une perception. Mais ce qui est valable pour la perception de l'un ne l'est pas autant pour la perception de l'autre. Dans l'un des deux cas, le mot « perception » semblera même faire problème. Alors la solution husserlienne se trouvera dans la prise en compte de l'équivocité qui entoure le concept de *phénomène*. C'est en vertu de cette équivocité, celle qui permettait de qualifier de « phénomènes », tantôt les objets et leurs qualités phénoménales, tantôt les vécus comme contenus de sensations.

La position de Husserl consiste d'abord à dire, qu'à l'opposé de l'objet de la perception externe, celui dont l'unité intentionnelle ne peut, par principe, être donnée que comme unité liant ses multiples manières d'apparaître, il y a l'objet de la perception interne, le vécu immanent et ses multiples *cogitationes* qui se donnent absolument et jamais partiellement. A cet effet Husserl semble soutenir l'idée selon laquelle, n'étant pas d'ordre spatial, le vécu ne pourrait prétendre être vu de

¹ *RLII/V*, § 2, p. 149.

² *RLIII/VI*, *appendice*, p. 282.

différents points de vues, ou par esquisses¹. Il désigne au contraire tout ce qui est de l'ordre de la pensée, tout ce qu'une conscience peut expérimenter immédiatement en elle-même à titre immanent. Un vécu ne peut apparaître au regard de celui qui le vit, que de façon intégrale et, surtout, de manière indubitable. Pour illustrer cela, Husserl s'appuie sur la différence entre la sensation d'une sonorité et la sonorité elle-même, entre le vécu du son et le son en tant qu'objet perçu. En effet, lequel des deux, de la sensation du son et du son lui-même, apparaît indubitablement à la conscience ? Voici ce que dit Husserl à ce propos :

Que l'acte d'entendre ne puisse être séparé de l'audition du son, comme s'il pouvait être encore quelque chose sans le son, cela est bien certain. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne faille distinguer deux choses : le son entendu, l'objet de la perception d'une part, et l'audition du son, l'acte perceptif de l'autre [...]. Plus importantes pour nous sont les différences entre l'existence du contenu au sens de *sensation* consciente, mais qui n'est pas devenue elle-même un objet de perception, et le contenu au sens précisément d'*objet de perception*².

Husserl pose ici deux choses différentes. Selon lui, il existe une différence entre ce qui apparaît objectivement, l'objet vu ou perçu, c'est-à-dire le son lui-même, et la sensation qui se le représente dans l'immanence de la conscience, à savoir le vécu du son. En termes de contenu : dans le premier cas, le contenu est un objet perçu et comme tel, il n'est pas une composante réelle du flux de la conscience. Mais dans le second cas, en revanche, le contenu est une composante sensible, le vécu existant réellement dans la conscience, c'est la sensation qu'a la conscience de vivre un son. Pour Husserl, le vécu d'un objet, comme la sensation d'une sonorité, ce n'est jamais l'objet lui-même et, quant à l'objet lui-même, il ne viendrait jamais à être contenu dans la conscience à titre réel, il se contente d'être simplement représenté.

L'analyse phénoménologique du vécu se déploie ici dans deux directions : celle du vécu comme composante réelle du psychique et, celle en direction de son corrélat intentionnel, lequel n'appartient à la conscience qu'en vertu de l'extraordinaire *inclusion irréal*le qui caractérise l'intentionnalité. Il en est de même, de l'autre exemple que prend Husserl, celui de la différence entre ce qu'il appelle une « sensation de couleur » et la couleur elle-même comme qualité ou propriété

¹ Ce point sera suffisamment éclairé par Husserl dans les *ID I* à partir du § 41.

² *RLII/V*, § 14, p. 183-184.

intrinsèque de l'objet¹. D'après Husserl, les qualités phénoménales des choses, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte à la chose comme ses éléments constitutifs, la couleur, la forme, le poids, etc., ne sont pas des sensations, car elles ne sont pas présentes dans la conscience à titre de composantes réelles, mais seulement à titre d'objets présentés ou intentionnels.

D'où cette différence fondamentale avec ce qui est, à proprement parler, le vécu : l'objet perçu qui n'est pas un vécu, pourrait toujours s'avérer illusoire et la perception qui s'y rapporte, parfois trompeuse. Alors que le vécu de perception lui-même qui est une composante immanente, sinon la conscience elle-même, reste ce qu'il y a de plus incontestable. Husserl dit notamment :

Un objet extérieur (la maison) est-il perçu, alors dans cette perception les sensations présentatives sont vécues mais non perçues. Quand nous nous trompons sur l'existence de la maison, nous ne nous trompons pas pour autant sur l'existence des contenus sensibles vécus².

Il est clair qu'en première intention, pour Husserl, « *Il n'y a d'indubitable et d'évidente que la perception de nos propres vécus réels* »³. Husserl pense assurément que l'évidence est du côté de la perception interne. A l'égard du vécu, la conscience percevante ou réflexive est exclusivement orientée sur un contenu qui lui est réellement présent. Le vécu désigne finalement ce qu'il y a de présent dans la présence à soi d'une conscience. On peut donc d'abord voir s'entériner, chez Husserl, un plaidoyer en faveur de la perception interne. Elle seule serait à même de donner son objet sous la forme d'une évidence adéquate. Dans la perception interne, l'acte de perception et l'objet de perception forment une structure unique.

Ainsi il va de soi, *dit Husserl*, bien plus il est évident, d'après l'essence pure de la perception, qu'une perception adéquate *ne peut être que* perception « interne », qu'elle ne peut porter que sur des vécus donnés en même temps qu'elle, appartenant avec elle à une seule conscience, et, si l'on y regarde de près, il n'en est ainsi que des vécus au sens purement phénoménologique⁴.

¹ *RLIII/VI, appendice*, p. 282

² *Ibid.*, p. 285.

³ *Ibid.*, p. 288.

⁴ *RLII/V, § 5*, p. 154.

Mais au sein même de la perception interne, Husserl prendra encore le soin de distinguer deux choses : le vécu au sens de la psychologie et le vécu au sens purement phénoménologique. Pour Husserl, Brentano serait resté au stade de la psychologie : le vécu sur lequel porte sa description, est celui des individus pris dans leur composition psycho-physique, c'est-à-dire celui de personnes singulières qui existent réellement dans le monde. Par conséquent, les vécus dont se réfère Brentano sont encore des événements mondains. Alors que dans la phénoménologie, on est invité à pratiquer une science non empirique, mais eidétique de la conscience. Sur cette base, toute perception d'un état psychique se rapportant à un moi physiquement constitué, n'est certainement pas de l'ordre de l'évidence et, donc, de la présence. Ce rapport aux vécus comme ceux d'une personne empirique est celui que Husserl qualifie de naïf. Et si l'on suit le raisonnement de Husserl, « *Il est non moins clair que la plupart des perceptions d'états psychiques ne peuvent être évidentes étant donné qu'ils sont perçus comme localisés dans le corps* »¹. Autrement dit, pour Husserl, tous les phénomènes psychiques saisis comme ceux appartenant à un moi empirique, peuvent être considérés, au même titre que le corps qui les abrite, comme des transcendances. Et l'exigence de la phénoménologie à l'égard de toute transcendance empirique est suffisamment claire : toute transcendance empirique doit être réduite et tenue à l'écart du champ de la phénoménalité.

On peut déjà voir se profiler et se justifier, au crépuscule des *Recherches logiques*, la nécessité d'une réduction phénoménologique qui mettrait à l'écart toutes les transcendances rapportées au moi, et permettrait le retour au « moi pur » comme pur rapport réflexif à soi dans l'évidence absolue. Husserl dit à cet effet : « *pour que le vécu soit donné dans sa pureté, l'attitude purement phénoménologique est exigée, qui inhibe toute position transcendante* »². A ce titre, le vécu cesse d'être celui d'une conscience individuelle, mais celui de toute conscience possible. Une autre conception du vécu vient ici au jour, et avec elle, une autre conception de la conscience. Husserl pense que pour avoir accès au vécu dans son sens phénoménologique, il doit être fait abstraction de toute relation à une existence empirique. Parler du vécu chez Husserl, revient désormais, non plus à se référer à ce qui est contenu à titre immanent dans un sujet empirique, mais à la conscience en général comme pure succession de vécus d'un moi pur. La « conscience pure »,

¹ *RLIII/VI, appendice*, p. 280.

² *Ibid.*

dont parlera Husserl, est justement ce qui fait l'unité des vécus et qui est ainsi obtenue par la réduction de toutes composantes empiriques.

Il va sans dire que lorsque Husserl définissait la phénoménologie comme une démarche en retour vers les « choses mêmes », il avait à l'esprit quelque chose de plus exigeant qu'une pure description des choses physiques données dans une perception externe. Les « choses mêmes » dont il est question, ce ne sont non plus les vécus d'un sujet empirique singulier, les vécus d'un homme. Ce sont plutôt les vécus d'un « moi pur » dont l'intuition n'est rendue possible que par l'ouverture donnée par la méthode de réduction phénoménologique, non encore explicitement évoquée dans les *Recherches logiques*, mais dont les prémisses sont déjà à l'œuvre. Husserl peut alors redéfinir la phénoménologie à partir du vécu comme pur phénomène, c'est-à-dire le vécu comme ce qui apparaît ou pourrait apparaître dans l'évidence d'une pure intuition.

Mais la notion d'évidence ne se limite pas à celle du vécu, car d'autres objectités de nature non spatiale, peuvent elles aussi faire l'objet d'une donation dans l'évidence. C'est le cas notamment des objets idéaux en général, objets d'une intuition pure catégoriale.

Mais nous devons préciser ceci pour finir ce point. Dire que pour Husserl, le vécu, contrairement à l'objet spatial ou empirique, se donne toujours en totalité, adéquatement, dans l'évidence, c'est avoir une approche partielle de sa théorie sur le mode de donation de celui-ci. Retenons plutôt que Husserl finira par reconnaître que le vécu n'est jamais, lui aussi, complètement perçu.

En effet, selon lui, le vécu est par essence temporel. Autrement dit, le vécu est un flux qui s'écoule de façon ininterrompue et, qui, en s'écoulant ainsi, déborde largement et infiniment le seul regard de la perception et, donc de la donation en présence que nous pouvons en avoir. L'enseignement final de Husserl consiste précisément à dire que la totalité du vécu ne saurait faire l'objet d'une entière présentation, d'une perception intégrale, d'une donation dans l'évidence parfaite. De nature temporelle, le vécu est quelque chose de fluide, d'évanescent, comme en témoigne les expériences de la *rétenion* et du *ressouvenir*. En s'écoulant, le vécu laisse apparaître des phases dont certaines sont moins immédiates et moins évidentes que d'autres. Par la *rétenion*, nous avons conscience du vécu qui vient juste de passer, et au moyen du *ressouvenir*, nous avons conscience des phases du vécu qui ont été perdues par la perception. Plus on s'éloigne dans le temps, plus on s'éloigne de la perception et du présent, plus le vécu devient moins évident. Pour Husserl, finalement, le flux total du vécu est une unité de vécus qu'il est

impossible, par principe, de saisir par la perception en nous laissant complètement couler avec elle. Dans la perception du vécu, il s'échappe des phases dont la perception n'a plus prise. Mais qu'en est-il de l'évidence chez Husserl, lorsqu'il est question désormais du mode de donation des objets idéaux, objets de l'intuition catégoriale ? Peut-on cette fois-ci parler d'une réelle donation en présence, d'une pure présentation intuitive ?

Ici nous verrons aussi que Husserl semble résister à toute « métaphysique de la présence », en reconnaissant que les essences formelles qui font l'objet d'une intuition catégoriale, ne sont pas de pures formes, et que leur venue en présence dans l'intuition ne fait pas l'objet d'une pure intuition.

D/ L'évidence des « objets idéaux » et le statut phénoménologique de la perception catégoriale

On peut déjà remarquer, jusqu'ici, que l'accès phénoménologique à l'évidence se déploie à travers des couches successives de perceptions. S'agissant des concepts de perception et d'évidence, autant ils gagnent en extension, autant ils gagnent en même temps en complexité. Nous sommes partis de ce que Husserl qualifie de « simple » perception, c'est-à-dire de la perception externe d'un objet spatial, pour ensuite évoquer le cas de la perception interne à partir de laquelle la conscience se donne à elle-même ses propres vécus. En déplaçant à chaque fois le sens de la perception, de l'extérieur vers l'immanence de la conscience, non seulement l'objet donné à la description phénoménologique devient de moins en moins une composante du monde, mais surtout, celui-ci acquiert de plus en plus son statut phénoménologique, autrement dit son « apparaître pour la conscience », son être absolu comme « phénomène ».

On retient globalement de ce qui précède que les « phénomènes » dont s'occupe la phénoménologie ne sont pas les objets de la perception externe. Cependant la perception externe comporte, pour sa part, une dimension phénoménologique indéniable, et qu'il ressort de cette perception un concept d'évidence plein d'équivoque. En effet, si l'on comprend le mot « évidence » comme le résultat d'une pure intuition, c'est-à-dire la présence sans réserve de l'objet dans l'immédiateté d'un acte absolument certain de soi, il faut alors dire, conformément à ce que pense Husserl, qu'une telle possibilité intuitive est refusée à la perception externe. Husserl considère que l'objet qui vient par esquisses à la perception externe ne va pas sans être suspecté d'illusion ou d'erreur. Ce qui revient à dire qu'il ne peut jamais être

exclu que dans une telle perception, l'objet vienne à apparaître tel qu'il n'est pas. Ce qui est loin d'être le cas dans la perception immanente, où certaines recherches de Husserl rapportent, dans un premier temps, qu'en elle les vécus sont des données absolues et la connaissance qui en résulte vient à nous avec une parfaite évidence, avant d'affirmer, dans un second temps, que même dans le vécu tout n'est pas perçu avec la même immédiateté et la même évidence.

Dans la perception immanente en effet, les difficultés inhérentes à la perception externe disparaissent, c'est-à-dire l'esquisse, l'inadéquation, le doute, l'erreur, la non-existence, l'illusion, etc. Contrairement à la perception externe toujours présomptive, la perception interne semble donner les garanties d'une vision plus nette, car à travers elle, l'accès immédiat aux vécus permet de les atteindre de façon plus ou moins adéquate. Cette distinction se trouve au voisinage de celle que faisait Descartes entre *mens* et *corpus*, entre l'âme qui est plus aisée à connaître et le corps qui ne procure aucune garantie de certitude. Il est acquis qu'il est impossible de douter de ses propres vécus. C'est ainsi que Husserl traduira ce rapport de la perception interne à l'être absolu du vécu comme être-donné dans l'évidence :

Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue. Il est donné comme un être, comme un « ceci-là », dont c'est un non-sens de mettre en doute l'existence [...] Cette perception est et demeure, tant qu'elle dure, un absolu, un « ceci-là », quelque chose qui est en soi-même ce qu'il est, quelque chose sur quoi je peux mesurer comme sur une mesure ultime ce que être et être donné peut signifier¹.

Selon Husserl, la perception interne serait la seule à nous placer en face d'une pure présence, celle des vécus qui s'objectivent dans l'absolue proximité à soi de la conscience. Assurément, la distinction entre « perception externe » et « perception interne » qui conduit à son tour à dissocier l'apparaître de la chose et l'apparaître du vécu, est capitale dans le dispositif conceptuel de la phénoménologie. A croire que la phénoménologie elle-même ne tient que dans cette distinction. A partir d'elle, Husserl pouvait établir la dissymétrie entre ce qu'il appellera « l'être purement phénoménal du transcendant » et « l'être absolu de l'immanent ». Et l'apparaître par

¹ *IP*, p. 54.

esquisses est justement leur ligne de démarcation¹. Mais cela ne signifie pas que ces deux régions de l'être ne communiquent pas entre elles. Car en vertu de l'*a priori* de la corrélation intentionnelle, il va de soi qu'elles s'articulent sans cesse l'une à l'autre.

Mais Husserl ne se limite pas à opposer la perception externe et l'évidence du sensible à la perception interne et l'évidence du vécu. Il parle aussi de perception adéquate d'un objet en général, comme la perception du rouge en général, du triangle en général, du nombre en général, etc. Il existe non seulement une intuition adéquate et inadéquate de l'objet sensible, une intuition adéquate et inadéquate du vécu, mais aussi une intuition de l'objet idéal, une autre forme d'intuition dans laquelle les objets donnés sont des pures formes et des pures lois de l'entendement, avec leur degré d'évidence spécifique. C'est alors que s'élargissent un peu plus encore les notions de perception et d'évidence. Husserl déclare alors ce qui suit :

On dit de toute perception qu'elle *appréhende* son objet lui-même ou qu'elle l'appréhende *directement*. Mais cette appréhension directe a un sens et un caractère différents selon qu'il s'agit d'une perception au sens étroit ou d'une perception au sens large du mot, ou encore suivant que l'objectivité « directement » appréhendée est un objet *sensible* ou un objet *catégorial*, ou bien, pour nous exprimer autrement, suivant qu'elle est un objet *réel* ou un objet *idéal*. Nous pourrions donc caractériser les objets sensibles ou réels (realen) *comme objets du degré inférieur d'une intuition possible*, les *objets catégoriaux* ou idéaux *comme objets des degrés supérieurs*².

L'une des grandes découvertes que l'on doit à Husserl apparaît ici. C'est celle de l'intuition catégoriale (*Kategoriale Anschauung*). Heidegger en fera l'éloge en faisant d'elle l'élément catalyseur de sa recherche ontologique³. Husserl opère ici une stratification des objets et des perceptions : l'objet réel et la perception sensible sont dits de « degré inférieur », tandis que l'objet idéal et la perception catégoriale sont

¹ Au § 44 des *ID I* Husserl déclare que « la perception du vécu est la vision simple de quelque chose qui dans la perception est donné (ou peut se donner) en tant qu' « absolu » et non en tant que l'aspect identique qui se dégage des modes d'apparaître par esquisses ».

² *RLIII/VI*, § 46, p. 178.

³ Selon Heidegger, Husserl reste celui qui va rappeler après Aristote et, d'une certaine manière contre Kant, qu'au-delà de la perception *simplement* sensible qui rend présent dans les sens un objet particulier, il y existe une autre forme de perception, celle où sont restituées dans leur présence et leur évidence spécifiques, les formes catégoriales de l'être. D'après Heidegger, la vision catégoriale a la particularité spécifique de *donner à voir* quelque chose comme une catégorie, qui n'a rien de sensible : « Avec la locution d'intuition catégoriale, Husserl parvient à penser le catégorial comme un donné », M. Heidegger, « Le séminaire de Zähringen », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 463.

aits de « degré supérieur ». Selon Husserl, l'intuition ne porte pas seulement sur les objets sensibles ou réels comme le pensait Kant, mais plus profondément sur les catégories elles-mêmes, lesquelles sont des « formes » et des substrats invisibles qui rendent possible l'articulation de tout langage compris comme discours prédicatif, discours consistant à « dire quelque chose à propos de quelque chose ». L'intuition catégoriale n'est pas une synthèse au sens kantien, puisque ce qui est connu n'est pas le divers de l'expérience intuitionné au moyen des concepts, mais les concepts eux-mêmes dans une intuition spécifique. Alors en quoi consiste l'intuition catégoriale, mieux, comment vise-t-on la forme catégoriale ? Et surtout, quelle est la particularité de l'évidence à laquelle elle donne droit ? Doit-on parler d'une pure forme lorsqu'il est question d'un objet catégorial ?

En effet, nous avons affaire à deux modalités différentes du percevoir, selon que le percevoir porte ou non sur la catégorialité elle-même de ce qui se présente à nous dans l'intuition. Le simple voir et le voir catégorial correspondent à deux modalités d'intentionnalités dissociables. Husserl était parvenu à démontrer que l'intention que vient remplir l'intuition, n'est tout simplement pas la même dans le cas de l'intuition simple et dans celui de l'intuition catégoriale. Ce qui caractérise l'intuition catégoriale, c'est précisément le fait qu'elle donne accès à une nouvelle sphère d'objectivité, que l'on ne pourra pas trouver dans le sensible¹. L'objet catégorial ne se donne pas par esquisses et il ne peut être donné lui-même qu'en vertu d'un acte qui nous le mette réellement sous les yeux, un acte qui serait « l'analogon de l'intuition sensible ordinaire »². « *Il faut en tout cas, dit Husserl, qu'il y ait là un acte qui rende aux éléments catégoriaux de la signification les mêmes services que la simple perception sensible rend à ses éléments matériels* »³. Comme c'est le cas dans toute perception, dans la perception catégoriale, l'objet ne se contente pas d'être symboliquement visé, mais il est lui-même, nous dit Husserl, « sous nos yeux », précisément intuitionné. Il y a donc présence de la forme catégoriale dans l'intuition.

Pour viser ainsi la forme catégoriale, dans sa distinction avec toute forme d'expérience sensible, Husserl est à nouveau conduit par l'expérience du langage. Il

¹ L'attention que Husserl porte sur « les formes catégoriales de signification » vient du fait que Husserl entend « pouvoir obtenir un remplissement dans l'intuition en dépit du fait que les énoncés au moyen desquels s'effectue une visée signitive comportent des éléments qui n'ont absolument pas de correspondants réels dans la perception ». Cf. P.-J. Renaudie, « Intuition et signification. Remarques sur le statut des synthèses catégoriales dans les *Recherches logiques* de Husserl », *Revue Trans-paraitre*, N° 1, Décembre 2007, p. 155.

² *RLIII*/VI, § 44, p. 174.

³ *Ibid.*, § 45, p. 175.

énonce à cet effet deux propositions, l'une attributive et, l'autre, prédicative : « je *vois* du papier blanc et je *dis* du papier blanc » ; ensuite, « je *vois que* ce papier est blanc »¹. Il y a dans le premier cas, l'expression d'un simple percevoir et, dans le second cas, l'expression d'un jugement portant sur ce percevoir. Sur la base de ces deux propositions qui expriment en apparence la perception d'un même objet — le papier blanc —, Husserl était parvenu à montrer que la signification ne s'épuise pas dans la perception, mais que par rapport à cette dernière, elle y apporte quelque chose en plus. La thèse de Husserl consiste à dire que la proposition prédicative — « je *vois que* ce papier est blanc » — déborde largement l'expérience qu'exprime la proposition attributive — « je *vois* du papier blanc et je *dis* du papier blanc ». Le surplus de signification qu'apporte à chaque fois une proposition prédicative, viendrait des formes catégoriales que sont, entre autres, le « *est* » et le « *n'est pas* », le « *un* », le « *le* », le « *et* », le « *ou* », le « *si* », le « *alors* », le « *tous* », le « *aucun* », le « *quelque chose* », le « *rien* », le « *comme* », le « *en tant que* », « les formes de la quantité et les déterminations numériques »². Ce sont là, ce que Husserl appelle des « formes complémentaires » ou des « êtres catégoriaux », auxquels ne correspond aucun contenu réel ou empirique, mais qui, tantôt contiennent l'être des choses réelles, tantôt mettent en relation les objets réels, ou encore structurent le contenu d'une proposition en lui permettant d'avoir du sens. L'intuition catégoriale désigne donc, chez Husserl, le moment où ces « objets catégoriaux » viennent à s'offrir dans l'intuition, bien au-delà des choses perçues elles-mêmes.

Pour Husserl, se limiter à percevoir un « papier blanc » est une chose, mais le désigner *en tant que* « papier blanc » ou le reconnaître être *comme* tel, en est une autre. Voir un objet-papier est une chose et, dire que « l'objet perçu est connu pour être *quelque chose comme* du papier », c'est autre chose et en même temps quelque chose de plus. Il y a un excédent de signification qui se superpose au simple rapport perceptif avec les données sensibles. Prédiquer un papier d'une couleur, par exemple, dire que « ce papier *est* blanc », c'est suggérer que le « *est* » vient en excès par rapport à ce que représenterait une simple observation du papier ou de la couleur. L'objet catégorial qui est ici le « *est* », place l'expérience ou l'observation empirique en situation d'être supplantée par son expression dans le discours. Illustrons cela autrement. Considérons l'expression « *S est P* » ou encore « *S et P* ». Les lettres de l'alphabet ici mises en rapport, désignent chacune un objet spatio-temporel livré à la perception sensible. En revanche, la copule « *est* » et la

¹ *Ibid.*, § 40, p. 162.

² *Ibid.*, § 43, p. 171.

conjonction « et » qui les structurent, les mettent en liaison, sont de pures significations formelles dont Husserl estime « *qu'il serait absolument vain, voire même complètement absurde, de chercher directement dans la perception ce qui peut leur donner un remplissement* ». Les lettres de l'alphabet désignent ce que Husserl appelle les « éléments matériels » (*stofflichen*), pouvant trouver leur remplissement direct dans la perception ou l'imagination, tandis que les « formes complémentaires » que sont « est » et « et » ne peuvent trouver immédiatement, dans la perception ou dans les actes de même ordre, rien qui puisse éventuellement leur être conforme. La différence entre les deux types d'objets ainsi que les deux types d'intuitions susceptibles de les correspondre, Husserl l'appelle « différence catégoriale »

La leçon qu'on peut tirer de cette illustration est que grâce à l'expérience catégoriale, on découvre que l'on ne perçoit jamais effectivement autant que l'on énonce. L'énoncé transcende toujours la perception. Robert Legros traduit l'expérience de cette excédentarité catégoriale en prenant pour exemple la description phénoménologique d'un « morceau de cire ». Il dit notamment que...

...quand, au sein même de l'attitude naturelle, je dis que je vois que ce morceau de cire est jaune, je crois exprimer purement ce que je vois simplement, ce qui s'offre à un « simple voir », et cependant, à mon insu, sans avoir la conscience claire d'en rajouter, je dis plus que ce je perçois dans un « simple voir »¹.

Par ailleurs, voici une proposition de Husserl qui permet de révéler la structure du catégorial et son rapport à l'intuition. Husserl entend montrer qu'il n'y a rien dans les objets ou dans les choses qui corresponde à l'être catégorial. N'étant pas de même nature que les objets empiriques, l'être semble *a priori* ne pas faire l'objet d'une perception possible au sens ordinaire de ce mot. Husserl dit en effet : « *Je puis voir la couleur, non ce qu'est l'être-coloré. Je puis sentir le poli, mais non ce qu'est l'être-poli. Je puis entendre le son, mais non ce qu'est l'être-sonore. L'être n'est rien dans l'objet, ni une de ses parties, ni un moment qui lui soit inhérent* »². Dans cette proposition se révèle l'idée que l'être n'est pas une composante réelle des choses. Si la couleur est une composante réelle de l'objet donnée dans l'intuition sensible, l'être-coloré de la couleur quant à lui, est un concept catégorial.

¹ R. Legros, « Husserl et la critique de l'évidence », Revue *Epokhè*, N° 1/1990, p. 224-225.

² *RLIII/VI*, § 43, p. 169.

Contrairement à l'intuition sensible qui donne la chose elle-même dans un mélange singulier de déterminations et d'indéterminations, l'intuition catégoriale permet plutôt de comprendre la substantialité de la chose. C'est notamment ce que Heidegger, lisant et commentant Husserl, traduisait en disant :

Quand je perçois ce livre, je vois bien une chose substantielle, sans pour autant voir la substantialité comme je vois le livre. Or c'est pourtant la substantialité qui, dans son inapparence, permet à ce qui apparaît d'apparaître. En ce sens on peut même dire qu'elle est plus apparente que l'apparent lui-même¹.

Finalement, l'intuition catégoriale a pour tâche de saisir l'être des choses qui n'apparaît pas toujours au regard des sens. Par l'intuition catégoriale, c'est l'eidétique qui remonte à la surface du *logos* comme substrat invisible de tout discours et de toute présence. La perception catégoriale est, par conséquent, une perception suprasensible eu égard à la chose même sur laquelle elle porte, et qui fait qu'elle s'édifie au-delà de la sensibilité. Mais, il est important de préciser, que pour être non-sensible, l'intuition catégoriale n'en reste pas moins inséparable de l'intuition sensible, parce que fondée en elle. La saisie catégoriale, chez Husserl, n'est pas l'appréhension métaphysique d'une pure substance séparée, existant en elle-même et par elle-même. L'objet catégoriale, bien qu'en excès par rapport à l'objet sensible, lui reste cependant lié. Dans l'intuition catégoriale, c'est simplement l'entendement qui perçoit ce que ne peut percevoir une simple perception sensible. Mais l'intuition catégoriale, comme le dit Husserl, n'est pas pensable sans son ancrage dans le sensible :

Il est dans la nature même de la chose qu'en dernière analyse, tout ce qui est catégorial, repose sur une intuition sensible, bien plus, qu'une intuition catégoriale, donc une vision évidente de l'entendement, une pensée au sens le plus élevé, qui ne serait pas fondée dans la sensibilité, est une absurdité².

Au regard de ce qui est dit dans ce propos, il apparaît que l'intuition catégoriale est une intuition faussement pure, car toujours déjà fondée dans l'intuition sensible. Chez Husserl, la catégorie n'est pas une idéalité pure, mais une idéalité

¹ M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 465.

² *RLIII/VI*, § 60, p. 221.

toujours déjà enchevêtrée. Ici s'opère un dépassement de la métaphysique, en particulier celle de Platon. Chez Husserl, de même que toute évidence sensible n'est jamais appréhension d'une pure matérialité, mais d'une matérialité toujours déjà mise catégorie, mise en forme, conceptualisée, de même toute catégorie est toujours déjà mise en matière. Toute catégorie vient toujours co-perçue avec la matière qu'elle informe.

Cependant on rappelle toutefois que le point décisif qu'apporte Husserl dans la *Recherche VI*, vient de la thèse de l'excédent irréductible de la signification sur l'intuition. Il n'y a pas de correspondance symétrique entre l'intuition des formes de signification et les moments sensibles de l'objet perçu. Si l'intuition est souvent perçue comme le domaine total des remplissements possibles, l'avènement de la forme catégoriale comme objet d'une intuition ne supprime pas l'intuition simple de l'objet sur lequel cette forme est perçue. Le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition. J. Benoist parle d'un triomphe de la signification sur l'intuition, d'un excédent irréductible et originaire qui pose une limite à la puissance remplissante de l'intuition¹. Sur la perception sensible se constituent donc de nouvelles objectivités, de nouvelles consciences d'objectivité, il se produit des actes dans lesquels quelque chose apparaît comme donné « en personne ». Avec la découverte de l'intuition catégoriale, apparaissent désormais des actes de conjonction, de disjonction, de généralisation, d'association, etc., que Husserl pense comme de nouvelles objectivités fondées dans les intuitions sensibles.

Par conséquent, pour Husserl, toute perception qui donne une catégorie ne saurait être entendue comme une perception pure, au sens où elle se donnerait à elle-même une pure idéalité, une pure forme, mais plutôt comme une perception qui fonde l'idéalité dans le sensible. Mais qu'en est-il finalement du rapport entre signification et intuition chez Husserl ? Cette question, on le verra par la suite, divisera deux lectures de Husserl, celle de Derrida et celle que proposera Jean-Luc Marion.

E/ Signification et « intuition remplissante » : Husserl et le problème de la vérité

La critique adressée par Derrida à la phénoménologie husserlienne, comme tributaire d'une certaine compréhension métaphysique du sens de l'être comme *présence*, tient en grande partie dans la place que Husserl accorde à l'intuition et à

¹ J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997, p. 143.

l'évidence dans la théorie phénoménologique de la connaissance. En effet, il est constamment question de donation dans l'évidence dans toute l'œuvre de Husserl. L'appel de l'évidence et du remplissement adéquat comme forme ultime de la vérité traverse la phénoménologie des *Recherches logiques*, et dominera aussi les développements de Husserl après le passage au contexte transcendantal¹. Mais faut-il se limiter, comme le fait Derrida, à dire que la phénoménologie de Husserl pense le concept d'évidence à la manière de la métaphysique ? Ou faut-il plutôt voir, chez Husserl, l'avènement d'un intuitionnisme d'un nouveau genre ?

La métaphysique s'est longtemps comprise depuis, Platon jusqu'à Descartes, comme cette science qui pose l'être à la manière de l'évidence, c'est-à-dire cette discipline qui pose la vérité comme intuition immédiate et pleinement réalisée de son objet dans la présence à soi de la conscience. A cet égard, faut-il voir dans le concept phénoménologique d'évidence, quelque chose qui renverrait à la pure possession immédiate et définitive par la conscience de son objet ? Ou plutôt désigne-t-elle, à la manière de l'« idée au sens kantien », un idéal de perfection pour la recherche, une limite idéale qui ne peut être donnée positivement ? Finalement, comment comprendre l'immédiateté à laquelle se réclame l'intuition husserlienne dans son appréhension de l'évidence ? On peut dire que deux positions se dégagent chez Husserl : l'évidence comme intuition adéquate ou remplissante de l'objet et l'évidence comme donation toujours différée. Comment la phénoménologie husserlienne assume-t-elle ces deux rapports de l'évidence à l'intuition ?

La *Recherche VI* est celle que Husserl estimait être la plus importante du point de vue phénoménologique². En elle est abordée la question centrale de la connaissance en tant que telle, la connaissance phénoménologique comprise en termes de synthèse et d'actes intentionnels. C'est au cours de cette *Recherche VI* que Husserl promet une « élucidation du problème initial » des *Recherches logiques*, celui du rapport entre le seul fait de signifier, et la connaissance proprement dite ; rapport en vertu duquel l'intuition est posée comme l'ultime juridiction à partir de laquelle se mesure et se décide la connaissance en général. C'est la *Recherche VI* qui traite du concept d'évidence et, corrélativement à celui-ci, le concept de vérité. Le concept de vérité, même s'il n'est plus associé au jugement comme ce fût le cas depuis Aristote, semble encore néanmoins s'abriter dans son acception classique,

¹ L'évidence prendra la forme du « principe des principes », de l'« intuition donatrice originaire » dans le § 24 du texte des *ID I*. Dans ses cours de 1924, notamment le deuxième volume de *Philosophie première (PPII)*, Husserl parlera de l'évidence comme d'une structure « apodictique ».

² L. Joumier, *Lire Husserl*, Paris, Ellipses, 2007, p. 79.

c'est-à-dire métaphysique, comme adéquation ou correspondance de la pensée avec son objet¹.

Chez Husserl, le concept d'évidence comporte un rôle fondateur. Ce qui signifie que toute loi ou toute idée n'est valable, c'est-à-dire objective, que pour autant qu'elle fait l'objet d'une saisie dans l'évidence, et qu'elle est, de ce fait, une notion fondée dans la conscience. Le problème de l'évidence laisse penser que Husserl cherchait, au cours de ses recherches phénoménologiques sans cesse approfondies, à établir les conditions d'un savoir absolument fondé en certitude ; et la recherche d'un tel savoir, fondé en certitude absolue, devrait représenter pour lui la tâche et l'horizon de la philosophie. C'est donc la recherche d'une fondation inébranlable de la science philosophique qui porte la notion d'évidence chez Husserl. Ce qui signifie que tout être en général peut faire l'objet d'un voir dans l'évidence, car ce que poursuit le voir phénoménologique, c'est indéniablement le voir dans l'évidence adéquate, encore appelée « intuition remplissante ». Ce qui amène à poser ensemble la notion d'évidence et celle de « l'intuition remplissante ». Car Husserl parle d'intuition remplissante en voulant désigner l'évidence sous sa forme la plus haute, c'est-à-dire l'évidence adéquate. Qu'il s'agisse des objets de l'intuition sensible, ou encore des significations catégoriales, leur donation dans l'évidence exige une *Erfüllung* toute particulière qui leur corresponde.

Il faut alors préciser que, pour Husserl, l'évidence renvoie à un acte donateur par opposition à des actes dans lesquels quelque chose est simplement visé ou signifié, sans être donné dans l'être intégral de sa présence. La présence semble ici guider la démarche vers l'évidence. La thèse que soutient Husserl, consiste à dire que l'évidence surgit de la conjonction de deux éléments différents : d'une part l'intention ou la signification, ce que Husserl appelle « visée signitive » et, d'autre part, « l'acte remplissant » (*Erfüllung*) qui est pour lui, l'intuition adéquate. L'union des deux en un seul acte, celui de la connaissance, Husserl l'appelle la « synthèse ». La connaissance consiste donc dans le passage de l'un à l'autre, dans le passage d'une simple signification visant un objet à la saisie définitive de celui-ci dans l'intuition. Voici ce que dit Husserl à propos de la constitution de l'évidence dans le mécanisme intentionnel de la connaissance :

¹ Husserl dit exactement que l'évidence en tant que synthèse de coïncidence la plus parfaite a son corrélat objectif qu'il appelle « être au sens de la vérité ». Et par vérité, il faut entendre « une identité : la pleine concordance entre le visé et le donné comme tel. Cette concordance est vécue dans l'évidence, en tant que l'évidence est la réalisation actuelle de l'identification adéquate » Cf. *RLIII/VI*, §§ 38-39, pp. 150-151.

Dans le passage d'une intention signitive à l'intuition correspondante, nous ne vivons pas seulement l'expérience d'un simple accroissement, comme dans le passage d'une image estompée ou d'une simple esquisse à un tableau pleinement vivant. A la représentation signitive prise en elle-même il manque, au contraire, toute espèce de plénitude ; c'est seulement la représentation intuitive qui la lui amène et la lui incorpore par identification. L'intention signitive ne fait que renvoyer à l'objet, l'intention intuitive nous le représente au sens fort du mot, elle apporte quelque chose de la plénitude de l'objet lui-même¹.

On peut encore entendre Husserl dire, en guise de plaidoyer en faveur de l'intuition remplissante :

L'objet n'est pas seulement visé, mais tel qu'il est visé et conjointement posé comme ne faisant qu'un avec cette intention, il est au sens le plus strict du mot, donné ; peu importe qu'il s'agisse d'un objet individuel ou d'un objet général, d'un objet au sens étroit du mot ou d'un état de choses².

Enfin, en plus d'être la concordance des deux pôles de l'acte intentionnel, Husserl va illustrer ainsi avec force le caractère absolu, nécessaire et non-contradictoire que comporte une évidence adéquate pleinement vécue. Le passage qui suit consacre pour ainsi dire le caractère non psychologique, donc non relatif, mais absolument contraignant de l'évidence, et de surcroît, son assujettissement sans limite au règne de la présence.

Quand quelqu'un a l'expérience vécue de l'évidence de A, il est *évident* qu'aucune autre personne ne peut avoir l'expérience vécue de l'absurdité du même A ; car, quand on dit que A est évident, cela signifie que A n'est pas seulement visé, mais qu'il est aussi donné véritablement, exactement tel qu'il est visé ; il est présent lui-même au sens le plus rigoureux³.

Husserl pose clairement la distinction constitutive de la connaissance en général. Et de cette distinction va en découler le sens même du concept d'évidence. Husserl distingue l'acte qui donne son objet, c'est-à-dire l'intuition, et l'acte qui se

¹ *RLIII/VI*, § 21, p. 98.

² *Ibid.*, § 38, p. 150.

³ *Ibid.*, § 39, p. 156.

contente de se représenter symboliquement son objet. L'évidence serait entièrement du côté de l'intuition. Il y aurait une co-appartenance de l'évidence et de l'intuition. La donation en son sens fort, le sens auquel renvoie la théorie phénoménologique de la connaissance lorsqu'elle atteint son ultime degré de réalisation, apparaît sous la forme de l'objet dans l'intuition pleine. Finalement, la donation en son sens fondamental ou phénoménologique, c'est la donation dans les limites de l'intuition, sans excès ni manque, sans retard si renvoi.

Des propos de Husserl cités ci-dessus, il ressort clairement que la nature de l'objet importe peu. Seule l'unité de l'intention et de l'intuition consacre le règne du concept d'évidence. Qui dit évidence en cette union de l'intention et de l'intuition, dit nécessairement présence. C'est à la mesure de la présence que l'on réalise, au regard de ces propos de Husserl, que l'objet n'est pas simplement suggéré dans une intention de signification fonctionnant à vide, mais que cette intention de signification a réellement muté en intuition, en plénitude et en certitude de remplissement, remplissement qui exprime la richesse de la connaissance comme confirmation d'un savoir vrai de l'objet « là, devant nous ». On peut alors tenir pour acquis que pour Husserl, le remplissement est donc la structure phénoménologique par excellence.

C'est pourquoi on peut affirmer que chez Husserl, reprenant dans une certaine mesure ce que disait Kant, le rôle de l'intuition est de *donner*. Si la phénoménologie privilégie l'attente de l'intuition, c'est parce que le fait de *donner* dans l'évidence est une détermination phénoménologique fondamentale. Par conséquent, l'évidence adéquate apparaît comme l'horizon de toute phénoménologie, horizon sans lequel il n'y a point de phénoménologie possible. L'intuition pleine apparaît comme une promesse, un état de sureté qu'aurait en vue toute théorie critique de la connaissance, et la phénoménologie apparaîtrait comme le discours non seulement qui anticipe cette promesse, mais aussi susceptible de conduire à sa réalisation. Sinon pourquoi s'investir dans des recherches aussi ardues, si cette promesse ne guidait-elle pas le phénoménologue ? Ce qui laisse entendre que pour Husserl, sans intuition, l'intention ne donne rien, certes, mais préjuge néanmoins une présence attendue, autrement dit une intuition souhaitée.

On peut notamment entendre Husserl parlant de l'« accroissement en « plénitude », ou encore de la différence entre le « *remplissement au sens propre* » et le « *remplissement au sens impropre* », dire que toute intention au sens impropre désigne toujours son objet comme un but, « *aspire vers lui pour ainsi dire, et que le remplissement au sens prégnant du mot peut dès lors être considéré comme*

exprimant que tout au moins quelque chose de la plénitude de l'objet échoit à l'intention »¹. Chez Husserl, il est alors fait mention que « *tout remplissement au sens impropre implique des remplissements proprement dits* »². Une dualité de l'impropre et du propre qui laisse toujours présupposer en l'intuition pleine le *telos* de toute signification. Il y aurait donc autant de promesse d'intuition que de signification, chaque intuition se laissant toujours préjuger par une signification qu'elle ne pourra remplir que soit partiellement, confusément, pleinement ou pas du tout.

Jean-Luc Marion remettra en question cette interprétation du texte husserlien, laquelle consiste à présupposer un remplissement intuitif à chaque expression de signification. On verra que selon lui, l'intuition n'est qu'une éventualité, et non une nécessité. Avant l'avènement probable de l'intuition, s'exprime déjà pleinement une intention de signification qui n'a pour seul contenu, que le sens qui s'exprime en elle.

Il se présentera une polémique entre Marion et Derrida au sujet de la nature du rapport entre signification et intuition chez Husserl. Nous étudierons la nature de cette polémique dans un propos avenir. Mais pour l'aperçu, il faut dire que selon Derrida, il existe une réelle contradiction chez Husserl à ce sujet. En effet, selon lui, Husserl aurait vraisemblablement compris la nécessité d'affirmer une indépendance de la signification à l'égard de l'intuition. Autrement dit, il se dégage en première intention chez Husserl cette idée d'une autonomie de la signification. Cependant il faut dire que cette première intention ne résistera pas au désir intuitionniste qui gouverne la phénoménologie de la connaissance.

Un désir intuitionniste que contestera Marion, en réaffirmant l'idée d'une signification déjà pleinement libre de toute intuition au moment où elle apparaît. Car, précisément, pour Marion, il y a le maintien absolu de cette autonomie de la signification que l'intuition complète sans pour autant l'annuler. Que l'intuition soit complète ou non, c'est la preuve que la signification parle en son absence et que le sens a toujours déjà commencé en attendant son remplissement éventuel. Pour Marion, ainsi que nous le ferons apparaître par la suite, Derrida n'aurait pas su cerner toute la radicalité dans laquelle s'exprime le projet phénoménologique de la signification. Husserl, loin de se désavouer en prenant le parti de l'intuition, aurait plutôt manifesté son caractère aléatoire.

¹ *RLIII/VI*, § 20, p. 95.

² *Ibid.*

Mais pour notre part, nous continuons à penser, s'agissant de Husserl, que par évidence, il faut entendre l'expression d'une identité, celle qui résulte des deux modalités différentes de l'intentionnalité, à savoir la visée de signification d'un côté, l'intuition remplissante de l'autre. A travers la notion d'évidence chez Husserl, c'est le moment le plus pauvre du connaître, celui de la simple signification qui attend son enrichissement par l'intuition remplissante. L'identité, au même titre que l'intuition remplissante, désigne l'autre nom de la vérité. Le rapport qui existe entre la signification et l'intuition correspond à celui de la pauvreté et de l'enrichissement. Pour Husserl, l'évidence n'est que l'expression de cet enrichissement. C'est pourquoi la connaissance évidente consiste, chez lui, dans le remplissement intuitif : « *le remplissement, c'est-à-dire l'acte (...) qui apporte à l'intention sa propre « plénitude », le présente directement à nous* »¹. Dans le remplissement, nous dit encore Husserl, « *nous éprouvons, pour ainsi dire, un* c'est cela même »². On peut alors dire que l'acte remplissant comporte un privilège qui manque à la simple intention, un privilège qui lui vient de son aptitude à conduire l'intention directement jusqu'à la *présence* de « la chose même »³.

Par conséquent, Husserl considère que le but que poursuit tout désir de connaître, c'est celui de parvenir à poser, dans la plénitude adéquate de sa *présentation*, l'objet sous le regard de la conscience. Chez Husserl, saisir la clarté de l'évidence revient à recourir à l'intuition remplissante et donc à la vérité. Mais Husserl reconnaît toutefois qu'un remplissement peut être dit « authentique » ou « inauthentique ». Dans le cas où il serait dit « authentique », autrement dit, là où l'objet qui apparaît intuitivement est présent lui-même comme étant celui qui est visé dans la signification, Husserl parle à cet effet d'« illustration intuitive »⁴. Le caractère propre de l'évidence est de posséder cette illustration intuitive. Ce qui fait l'objet d'un voir intuitif se doit d'être définitivement vu. Autrement dit, dans l'évidence, ce qui est donné à voir exige d'être totalement visible.

Dans l'évidence, rien ne doit être caché, déformé, reporté, au faiblement vu. L'évidence vient avec la totalité de son objet, et comme le mentionne parfaitement R. Legros, l'évidence est « *ce que la pensée veut dire quand elle sait parfaitement ce qu'elle veut dire et le dit univoquement, où plutôt se le dit à elle-même sans avoir à se*

¹ *RLIII/VI*, § 16, p. 85.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, § 16, p. 86.

⁴ *Ibid.*, § 20, p. 96.

diviser d'avec soi »¹. L'évidence est, pour ainsi dire, le critère dont la phénoménologie dispose pour décider de la vérité qui unit et remplit des actes intuitifs. Dans les *Recherches logiques*, Husserl s'en tient à la définition de l'évidence comme remplissement intuitif d'une intention de signification. Derrida aura finalement raison de dire, qu'il y a chez Husserl, un fort rapport de l'évidence à la présence.

Mais, sur un tout autre plan, on peut soutenir l'idée que, selon Husserl, l'évidence parfaite est ce qui fonde la tâche infinie de la science dans son autodépassement perpétuel. C'est dans un tel horizon, celui d'une évidence parfaite, une évidence se comprenant elle-même comme ultime « intuition remplissante », que repose la possibilité de la phénoménologie. Et ce, d'autant plus que, c'est à l'aune d'un tel horizon que se trouve la possibilité de modifier, de rectifier des connaissances acquises, tout en approfondissant rigoureusement le contenu de sa démarche. Pour Husserl, il faut poser cette loi d'essence comme quoi, il n'y a pas de recherche de la vérité sans l'horizon d'une saisie intuitive de cet *a priori* qu'est l'évidence parfaite. Ce qui a le mérite de placer Husserl en position de ruiner le scepticisme qui refuse l'idée d'une norme absolue du savoir. D'où il vient que Husserl dira plus tard, que cette « évidence parfaite » n'a rien d'une saisie définitive dans l'intuition. Elle garde son caractère d'idéal, ou d'horizon régulateur de la recherche infinie, sans pour autant faire l'objet d'une intuition dans l'immédiat. C'est ce qui semble d'ailleurs ressortir de ce propos plus tardif de Husserl :

Peut-être s'avérerait-il en effet qu'une telle donnée de la chose elle-même n'est qu'une pure « idée », dans un sens analogue où nous appelons ainsi le rouge pur : le rouge perçu, disons-nous, n'est à chaque instant qu'un rouge d'une pureté plus ou moins imparfaite appartenant à des séries graduelles de rouge qui, si nous les parcourons perceptivement, nous approcherons du rouge pur quoique nous en restions finalement quand même (plus ou moins) éloigné².

Ce propos tend à nuancer le projet des *Recherches logiques*. Il tend à démontrer que Husserl pense l'évidence adéquate comme une pure « idée », c'est-à-dire, au fond, comme quelque chose d'insaisissable, d'inaccessible. L'évidence parfaite serait

¹ R. Legros, « Husserl et la critique de l'évidence » in Revue *Epokhè*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 218.

² *PPII*, p. 46.

alors de l'ordre de l'« idée au sens kantien », l'idée régulatrice de notre recherche toujours plus poussée du savoir. Prise dans toute l'étendue de son idéalité, la notion d'évidence renverrait à quelque chose qui ne pourrait être donné qu'au terme d'une expérience infinie, c'est-à-dire d'une expérience dont un entendement humain ne peut jamais venir à bout. Cette pensée de l'évidence parfaite comme « Idée » sera développée dans le § 143 des *Idées...I* et dans *L'origine de la géométrie*. On peut donc penser, à la lumière de ce dernier passage, que les recherches phénoménologiques sont tiraillées par deux orientations. Mais pour ne retenir que le cas des *Recherches logiques*, Husserl prétendra que seul ce qui s'offre dans l'évidence absolue est digne d'avoir un intérêt phénoménologique. C'est notamment le cas des vécus qui s'offrent dans la perception interne. Même si, comme nous le verrons par la suite, avec l'analyse husserlienne du vécu temporel, le vécu possède lui aussi ses zones d'ombres, ses zones non immédiatement perçues.

Mais il faut toutefois préciser que l'évidence qui réclame une saisie dans l'immédiat, ne s'offre chez Husserl, qu'à condition de surmonter ce qui, dans la vue habituelle obstrue et déforme : elle aurait l'effet d'un dévoilement. L'évidence est à conquérir, même si au fond, elle s'avère toujours déjà là avant toute opération de dévoilement. Tout porte à penser que c'est au travers d'un acte qui le présuppose qu'on est guidé en vue de son dévoilement. L'apport de la réduction consiste justement à surmonter les évidences naturelles pour avoir l'intuition de l'évidence originaire. Mais comment Derrida pense-t-il cette notion husserlienne d'évidence ? La réponse, nous voulons la trouver dans la critique que Derrida entreprend à l'encontre de l'intuitionnisme husserlien. Chez Derrida, c'est l'intuition qui se voit globalement attaquée et, à travers elle, la valeur de présence qui l'accompagne comme son ombre. Nous sommes sur le point de voir que pour Derrida, toute donation échappe toujours à l'acte qui le fait apparaître, et que si on devrait parler de donation, on doit retenir que seul le jeu de différences qui n'a rien d'une présence, se donne.

2. 5. Derrida et la critique de l'évidence : signification, intuition et itération

Dans *La voix et le phénomène*, Derrida va contribuer à populariser et à renforcer chez Husserl, cette image d'un philosophe en quête permanente d'intuition. Un intuitionnisme husserlien, il est vrai, qui s'invite dans la question initiale de la phénoménologie, à savoir : comment un objet simplement visé dans une intention, peut-il faire l'objet d'une saisie adéquate dans l'évidence, donc dans l'intuition ?

Cette question épistémologique que pose la phénoménologie dès son départ, trouvera son accomplissement, dans les *Recherches logiques*, avec l'argument du « remplissement intuitif » que Husserl pose dans la *Recherche VI*. Il s'agit alors d'un appel en direction de l'intuition qui s'étendra bien au-delà des seules *Recherches logiques*, car il trouvera finalement son point culminant dans le § 24 des *Idées...I*, avec la découverte phénoménologique fondamentale du « principe des principes », encore appelé « intuition donatrice originaire ». Ainsi que nous l'avons vu précédemment, l'intuition représente, dans la phénoménologie, la garantie de l'évidence adéquate ; c'est elle qui mène à son comble l'indubitabilité que réclame l'évidence.

Dans ce qui va suivre, nous allons voir comment Derrida montre que contrairement à Husserl, lui n'hésite pas à tirer toutes les conséquences que lui impose le contraste entre signification et intuition, en défendant plus précisément A) l'« autonomie absolue de la signification » ; ce qui ne manquera pas de susciter la critique énergique de Jean-Luc Marion. Et nous verrons B) comment Derrida dévoile, non sans le mettre en question, que le rapport établi par Husserl entre signification et intuition, repose sur une compréhension de l'être comme présence au nom de l'« unité intimement homogène du vécu » ; enfin on trouvera C) que Derrida oppose à l'appel husserlien de l'intuition et de la présence, le phénomène irréductible de l'itération du sens.

A/ Signification et intuition : la défense de « l'autonomie absolue de la signification » (Derrida, Husserl, Jean-Luc Marion)

Ce que Derrida appelle « métaphysique » ou encore « pensée de la présence » en référence à la phénoménologie husserlienne, il y voit sa manifestation croissante dans l'extension que Husserl opère du concept d'intuition, qui inclut à côté de l'intuition sensible, autrement dit l'intuition d'un objet particulier, cette autre forme d'intuition que Husserl qualifie de « catégoriale » ou intuition des formes et des essences universelles. Pour Derrida, cet élargissement husserlien du concept d'intuition porte à son achèvement le projet de la tradition philosophique occidentale. Car depuis Platon, en passant par Descartes, cette tradition a toujours considéré que la connaissance pure et indubitable, celle qui porte sur les essences, était synonyme de *vision* dans l'évidence, autrement dit de mise en présence dans l'intuition. Selon Derrida, l'autorité accordée à l'intuition restera vivante jusque dans la phénoménologie de Husserl. Pour lui, Husserl soutiendrait que le mode

originnaire de présentation de l'étant, autrement dit son apparaître en vérité, est la présentation intuitive. Aussi voit-il que jusqu'à Husserl, l'intuition demeure un concept toujours vivant, convoqué pour servir de critère d'évaluation dans le domaine de la connaissance. Mais qu'en est-il du rapport entre signification et intuition chez Derrida ? Si l'idée d'une indépendance de la signification à l'égard des contraintes de l'intuition présentifiante, est déjà évoquée chez Husserl, nous verrons que c'est chez Derrida et Jean-Luc Marion qu'elle trouvera son expression la plus radicale, sans pour autant faire l'objet d'un consentement mutuel.

Dans ce qui suit, nous verrons comment s'opposent deux lectures de la théorie husserlienne de la signification et de l'intuition, en même temps que deux théories dont le point commun, pour être la défense de « l'autonomie absolue de la signification », n'en sont pas moins radicalement conflictuelles. En effet, découvrons a) comment Derrida met en cause ce qu'il croit être le primat de l'intuition chez Husserl en défendant, pour sa part, l'autonomie radicale de la signification, avant de voir b) la lecture contradictoire qu'en suggère Jean-Luc Marion, qui, tout en mettant aussi en question le monopole de la présence dans l'intuition, ne s'en réclame pas moins de l'héritage textuel de Husserl.

a) L'autonomie absolue de la signification : Derrida critique de Husserl

C'est en lisant Husserl que Derrida a découvert, à même le problème du langage, l'importance de ce qui, comme tel, résiste à l'intuition. Et cette résistance à l'intuition que Derrida va prolonger, il a pu l'observer à travers la distinction fondamentale que Husserl établissait entre, d'un côté, les « intentions de signification vides d'intuition » et, de l'autre, « celles qui sont remplies »¹ ; c'est la distinction entre l'*expression* comme simple *visée* d'un objet et l'acte de connaissance intuitive qui, dit Husserl, éventuellement, réalise son rapport à l'objet. Cette distinction entre les intentions pouvant fonctionner à vides ou symboliquement d'un côté, et le remplissement intuitif qui lui apporterait un surcroît d'objet, de l'autre, Derrida la radicalisera, il la portera et la poussera jusque dans ses derniers retranchements.

En effet Derrida pense que Husserl, en dépit du mérite qui lui revient en début de la première *Recherche* d'avoir posé les préalables de cette distinction jugée décisive, ne se serait cependant pas montré respectueux des conclusions ou des conséquences que lui imposait cette dernière. Au fond, Derrida verra même que

¹ *RLII/I*, § 9, p. 43.

Husserl n'est pas loin de se contredire. Et de cette contradiction, Derrida en profitera pour tirer la conclusion suivante : ce serait le motif de la « présence » pleine, celui de l'impératif intuitionniste qui commanderait à distance cette distinction que pose Husserl¹.

Alors comment comprendre le caractère décisif de cette distinction, laquelle distinction, on le rappelle, s'inscrit dans le prolongement des « distinctions essentielles », sur lesquelles était partie celle entre le signe-indice et le signe-expression dans la phénoménologie encore naissante des *Recherches logiques* ? Et surtout, comment Derrida fait-il, de cette distinction, l'élément de base de sa critique de la théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl ? Car une fois encore, ce que poursuit Derrida, c'est parvenir à montrer, en exploitant à fond les ressources et les contradictions réelles ou apparentes de la phénoménologie, que l'intuition n'est pas l'ultime juridiction de la connaissance. En d'autres termes, ce que cherche Derrida, c'est nous amener à comprendre que, pour des raisons de principe établies par Husserl lui-même, un langage pour autant qu'il est véritablement langage, c'est-à-dire, pour autant qu'il se trouve déjà porteur d'une signification ou d'un « vouloir-dire », n'exige pas nécessairement l'intuition de l'objet, mais qu'au contraire, il l'exclut essentiellement. Selon Derrida, se voulant fidèle à la première intention du propos de Husserl, « *L'originalité structurelle du vouloir-dire, ce serait la Gegenstandslosigkeit, l'absence d'objet donné à l'intuition* »².

Mais pour Derrida, le fait que Husserl reconnaisse l'autonomie de la signification, cela ne relèverait que du provisoire. Car selon lui, Husserl aurait toujours en vue, le fait que toute signification, d'abord vide, ne demeure pas moins en attente d'une représentation intuitive qui lui apporterait confirmation et validation, en faisant d'elle une connaissance, c'est-à-dire, autre chose qu'une simple visée. Par conséquent, toute intention qui vise à vide comporte déjà comme sa présupposition essentielle, l'idée d'un remplissement possible. Derrida soutiendrait alors que, pour Husserl, l'attente d'une présence intuitive, bien qu'elle puisse être « déçue », n'en constitue pas moins le non-dit d'une présence toujours déjà anticipée par toute signification. Cette attente de la présence se fait d'autant plus évidente que Husserl qualifie souvent la représentation vide de « représentation inauthentique »³.

¹ VP, p. 109.

² *Ibid.*, p. 102.

³ Husserl parle effectivement de « *différence entre représentation « authentique » et représentation « inauthentique »*, ou, ce qui revient ici au même, à la différence entre simples intentions de signification et remplissement de signification » Cf. RLII/IV, § 8, p. 107.

Dans le dernier chapitre de *La voix et le phénomène*, Derrida expose sa critique de l'intuition, mieux il défend avec et contre Husserl, sa théorie de l'autonomie radicale de la signification. Pour Derrida, Husserl est celui qui a mis en évidence les conditions d'une autonomie de la signification à l'égard de l'intuition. Et ce projet visant l'émancipation du sens vis-à-vis de tout assujettissement final au pouvoir de la connaissance intuitive, Derrida le fera sien, et le portera à sa radicalité avec l'argument de l'écriture et du rapport à la mort. Ces deux phénomènes — l'écriture et la mort —, étant considérés par lui, comme ce qui implique que le sens se maintienne en absence de toute intuition, donc en absence de tout objet et de tout sujet de l'intuition. Le nom de Derrida reste associé à l'idée que « *L'absence totale du sujet et de l'objet d'un énoncé — la mort de l'écrivain ou/et la disparition des objets qu'il a pu décrire — n'empêchent pas un texte de « vouloir-dire »*¹. Seules l'écriture et la mort, par leur anonymat, et en tant qu'elles sont impliquées dans le mouvement de la signification en général, émancipent absolument le sens, le rendent autonome à toute intuition actuelle. Dans les termes de Derrida, elle « *fait naître le « vouloir-dire » comme tel, le donne à entendre et à lire* »².

Mais pour développer cette thématique de l'écriture et de la mort comme étant pure de toute connaissance intuitive, Derrida part d'une découverte husserlienne pour ensuite tirer des conclusions qui iront, selon lui, à l'opposé de celles du philosophe allemand. Cette découverte husserlienne, Derrida en avait reçu l'enseignement, d'abord dans la réduction que fait Husserl du langage à sa pure forme dans l'*expression*, puis dans le projet d'une « grammaire pure logique » que celui-ci énonçait dans la *Recherche IV*.

Ce qui indique que Derrida suivra deux directions : l'une tracée par Husserl et, l'autre, en désaccord avec le propos de celui-ci. Si Derrida épouse parfaitement l'idée d'une signification continuant de faire sens en dehors des contraintes de l'intuition, il dénonce en revanche ce que Husserl considère comme l'unité de l'intention de signification et son remplissement intuitif dans la connaissance. En des termes autres, Derrida reproche à Husserl de maintenir entre la signification et l'intuition ce qu'il qualifie d'« unité intimement homogène »³. Ce qui aurait pour conséquence immédiate de rétablir, selon Derrida, le caractère incontournable de l'intuition et donc de la présence. Or, pour Derrida, il s'agit de remettre en question non seulement cette unité, mais plus fondamentalement encore, son homogénéité,

¹ VP, p. 104.

² Ibid.

³ RLII/I, § 10, p. 45.

c'est-à-dire l'unité supposée intimement homogène des actes suivants : « *le phénomène de l'expression d'une part, et l'intention de signification, éventuellement aussi le remplissement de signification d'autre part* »¹. C'est justement en vue de mettre en question l'unité homogène de ces actes que Derrida s'interroge. Et il ne manque pas de s'interroger :

Est-ce qu'il n'est pas exclu, pour des raisons d'essence et de structure — celles-là même que rappelle Husserl — que l'unité de l'intuition et de l'intention soit jamais homogène et que le vouloir-dire se fonde dans l'intuition sans disparaître ?²

Nous disions au départ que Derrida aurait découvert l'autonomie de la signification en partant de l'enseignement de Husserl. Et ce que nous appelons ici l'autonomie de la signification, c'est ce que Derrida appelle, pour sa part, la « *liberté de langage* », « *le franc-parler d'un discours* »³, ou encore « *son originalité propre, cette structure qui n'appartient qu'à lui et qui lui permet de fonctionner tout seul, quand son intention est sevrée d'intuition* »⁴. Ce qui n'est rien d'autre que cette capacité pour le langage à ne plus se plier aux exigences du rapport intuitif à l'objet. Car selon lui, l'intuition ne doit pas empêcher le langage de fonctionner à vide, avec sa seule charge symbolique. Cette indépendance de la signification, Derrida la découvre dans l'enseignement que consacre Husserl autant au sujet de la réduction du langage à sa pure *expression* dans la première *Recherche*, que dans le projet d'une « *grammaire pure logique* » dans la *Recherche IV*. De quoi est-il question dans le premier cas ?

Voici un texte de Husserl, extrait du § 9 de la première *Recherche*, et qui intéressera tout particulièrement Derrida. Il porte sur « *Les distinctions phénoménologiques entre le phénomène physique de l'expression, l'acte donateur de sens et l'acte remplissant le sens* ».

Si nous nous plaçons sur le terrain de la description pure, le phénomène concret de l'expression animée d'un sens (*sinnbelebten*) s'articule comme suit : d'une par, le *phénomène physique* où l'expression se constitue selon son aspect physique, et, d'autre part, les *actes* qui lui donnent la

¹ *Ibid.*

² *VP*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ *Ibid.*, p. 103.

signification, et, éventuellement, sa *plénitude intuitive*, et où se constitue sa référence à une objectité exprimée. En vertu de ces derniers actes, l'expression est plus qu'un simple phénomène sonore. Elle vise quelque chose, et, en le visant, elle se rapporte à quelque chose d'objectif¹.

Et Husserl d'ajouter :

Ce quelque chose d'objectif ou bien peut nous apparaître actuellement présent en vertu des intuitions qui l'accompagne, ou du moins présentifié (par exemple dans l'imaginaire). Si tel est le cas, la référence à l'objectité est réalisée. Ou bien, ce n'est pas le cas ; l'expression exerce sa fonction en ayant un sens, elle reste toujours plus qu'un *flatus vocis* (*leerer Wortlaut*), bien qu'elle soit dépourvue de l'intuition qui la fonde et lui donne son objet. La référence de l'expression à l'objet est alors non réalisée, en tant qu'elle est impliquée dans la simple intention de signification².

Le premier propos rapporte comment Husserl définit l'expression comme « complexe phonique animé d'un sens ». Qu'est-ce à dire ? Chez Husserl, l'expression désigne le langage selon qu'il se constitue au travers de l'enchevêtrement de deux couches distinctes, l'une est de nature physique et, l'autre, d'essence idéale. La couche physique représente les paroles articulées les unes avec les autres, proférées les unes à la suite des autres, se laissant ainsi entendre dans le monde — notamment au moment d'une communication. La deuxième, quant à elle, représente le contenu de sens que transmettent ces paroles et auprès duquel elles reçoivent leur intelligibilité. On peut alors dire qu'une expression cesse d'être une simple substance vocale, un simple amas de sons proférés, à partir du moment où une intention de signification l'anime et, fait qu'elle soit précisément « expression de quelque chose » qu'elle vise intentionnellement. La signification désigne finalement le sens objectif de l'expression, c'est-à-dire, ce qui la constitue comme rapport à un objet.

Mais selon Husserl, au-delà de cette structure double de l'expression — paroles physiques et intention de signification — il y a celle de l'intuition, dont le rôle est de faire apparaître, dans sa présence, l'objet visé par la signification. C'est ce qui ressort de son second propos. Lorsque l'objet n'est plus simplement visé, c'est-à-

¹ *RLII/I*, § 9, p. 42-43.

² *Ibid.*, § 9, p. 43.

dire qu'on n'est plus au seul stade des actes de signification animant un corps vocal, mais que l'objet lui-même vient à apparaître comme présent et tel que visé, pour Husserl, on peut désormais dire que « la référence à l'objectivité est réalisée ». Cependant, et c'est à ce niveau que Derrida se montre tout à fait attentif au texte husserlien, c'est que « la référence à l'objectivité » peut ne pas être « réalisée » sans que l'expression ne vienne à perdre le sens qu'il transmet. Autrement dit, l'intuition peut ne pas avoir lieu, mais l'expression continuera à exercer sa fonction en ayant un sens, elle reste toujours, comme le dit Husserl, plus qu'un simple phénomène sonore, bien qu'elle soit dépourvue de l'intuition qui la fonde et lui donne son objet.

La conséquence immédiate d'un tel argument est que, selon Derrida, « *Le remplissement de la visée par une intuition n'est pas indispensable. Il appartient à la structure originale de l'expression de pouvoir se passer de la présence pleine de l'objet visé à l'intuition* »¹. Husserl invite ici à penser l'expression comme un composé de deux espèces d'actes : d'une part, ceux qui sont essentiels à l'expression, et d'autre part, ceux qui sont simplement facultatifs. Il y a au titre des actes essentiels, ceux que Husserl appelle les *actes conférant la signification*, ou *intentions de signification* d'une part, et d'autre part, les actes qui ne sont sans doute pas essentiels à l'expression comme telle, que Husserl nomme les *actes remplissant la signification*².

Le projet de Husserl était donc, selon Derrida, le suivant : « *mettre hors jeu, comme « composantes inessentiels » de l'expression, les actes de connaissance intuitive « remplissant » le vouloir-dire* »³. Il s'agit là d'une première approche visant à émanciper le sens de l'intuition, mais cela permettra aussi à celui-ci de dévoiler le contresens auquel Husserl cède.

Un autre phénomène avait permis à Derrida de voir comment Husserl dévoile la structure autonome du sens, cette « liberté de langage » dont on ne saurait plus subordonner un rapport à l'objet ou au sujet dans l'intuition. C'est celui de « La grammaire pure logique ». A travers ce projet, Husserl voulait mettre en évidence des lois *a priori* de la signification, abstraction faite de toute vérité ou de toute objectivité réelle ou formelle. Les lois *a priori* dont parle Husserl, ont pour fonction notamment de séparer : sens (*Sinn*), contresens (*Widersinn*) et non-sens (*Unsinn*). Ainsi que le rappelle Derrida, il était question pour lui de « *dire a priori à quelles conditions un discours peut être un discours, même s'il ne rend possible aucune*

¹ VP, p. 100.

² RLII/I, § 9, p. 43.

³ VP, p. 100.

connaissance »¹. La « connexion » est notamment cette loi d'essence propre à toute unité de sens. Selon lui, le sens d'une proposition ne lui viendrait que de la forme que prend la connexion des différents éléments qui le composent². C'est ici que Derrida découvre à nouveau l'absolue autonomie de la signification à l'égard de l'intuition.

En effet, Derrida retient que Husserl est celui qui était parvenu à démontrer contre toute la tradition occidentale, qu'un discours peut être faux, contradictoire, voir même absurde, il n'en demeure pas moins un discours qui véhicule un sens. Derrida s'appuie notamment sur la distinction que faisait Husserl entre un discours qui porte sur rien de réellement existant — *le cercle carré, montagne d'or* — mais qui garde un minimum d'intelligibilité, et des locutions ayant la structure sonore d'un mot — *Abracadabra* — ou encore, celles qui donnent l'apparence d'être des véritables expressions, mais dont la structure grammaticale traduit au fond un pur non-sens — *vert est ou, plus intense est rond, cette maison est égale*, etc.³ De cet enseignement de Husserl, Derrida pouvait retenir quelque chose de fondamental : à l'exception du non-sens qui ne véhicule aucune *Bedeutung*, donc qui n'est pas à proprement parler un langage, un tout autre type d'énoncé peut être porteur d'un « vouloir-dire » même s'il est contradictoire, non-conforme à la vérité, ou si l'objet

¹ *Ibid.*

² Pour Husserl, les significations sont soumises à des lois *a priori* qui régissent leurs combinaisons en vue de former de nouvelles significations. A chaque signification notamment, il appartient une loi d'essence qui régit son besoin d'être complétée par de nouvelles significations, afin de former dans leur être-ensemble, ce qu'il appelle une « unité de significations » ou une « unité de sens ». Disons pour être conforme à la lettre et à l'esprit du texte husserlien, c'est que tout énoncé en tant que traduisant une unité de sens, désigne le moment où les significations sont co-signifiantes, c'est-à-dire qu'elles « *se combinent les unes avec les autres pour constituer à nouveau des significations douées d'une unité de sens* ». Mais Husserl pense que cette combinaison ou cette connexion des significations ne se produit pas dans tous les cas. En effet dans chaque proposition où on assiste à un enchaînement successif de mots et où chacun des mots a, ou, est une signification, on ne peut pas s'autoriser, nous dit Husserl, à enchaîner librement des significations à d'autres significations ; encore moins tenus de mélanger arbitrairement les éléments qui composent une unité de connexion douée de sens. Or parfois on assiste plutôt à un simple amas de significations, au lieu d'une signification unique. Illustration : l'expression « Cet arbre est vert » possède une unité de sens se suffisant à elle-même. La mise en commun, en relation ou en structure, de chacun de ces mots, parvient à créer une signification unique, d'où son intelligibilité. Ce qui n'est pas le cas de celles-ci, où on assiste à une simple juxtaposition en série des mots sans aucune unité, elles sont, pour Husserl, des purs non-sens : « *cet étourdit est vert ; plus intense est rond ; cette maison est égale* ». Husserl multipliera les exemples pour montrer des cas de non-sens, qui ne sont pas selon lui, de l'ordre du langage, mais qu'il ne faut pas confondre avec des cas de contresens qui possède selon lui, un certain degré d'intelligibilité. Cf. *RLII/IV*, § 10, p. 111-113.

³ Pour Derrida, comme pour Husserl, il est impossible de conclure que les objets auxquels renvoient le « cercle carré » et une « montagne d'or » n'existent pas en réalité si, à la base, il n'y a pas une compréhension préalable du sens que véhiculent ces deux expressions. Cf. *RLII/I*, § 15, p. 61-62.

sur lequel il porte à titre d'objet simplement visé, est imaginaire ou inexistant en fait. C'est la preuve que Husserl a parfois reconnu que l'intuition remplissante n'est pas une composante essentielle du discours, car Husserl dit notamment qu'il est pleinement compréhensible qu'une expression puisse remplir sa fonction d'être significative, sans qu'aucune intuition ne vienne l'illustrer¹.

Dans l'esprit de Husserl, il est parfaitement clair qu'un langage vide d'intuition n'est pas forcément un langage vide de sens². Autrement dit, il est exact que pour Husserl, l'idéalité du sens s'accommode parfaitement d'une intention de vérité déçue ou inauthentiquement satisfaite.

Et c'est d'ailleurs cette position initiale de Husserl que Derrida renforcera. Pour lui, le discours possède une originalité propre que l'intuition ou le manque d'intuition ne saurait effacer. Pour illustrer cet état de fait, limitons-nous à l'instant où Derrida prend repère sur un « énoncé de perception ». Selon Derrida, considérons l'exemple suivant :

« Je vois maintenant telle personne par la fenêtre » au moment où je la vois effectivement. Il est impliqué structurellement dans mon opération que le contenu de cette expression soit idéal et que son unité ne soit pas entamée par l'absence de perception *hic et nunc*. Celui qui, à côté de moi ou à une distance infinie dans le temps ou dans l'espace, entend cette proposition doit, en droit, comprendre ce que j'entends dire. Cette possibilité étant la possibilité du discours, elle doit structurer l'acte même de celui qui parle en percevant. Ma non-perception, ma non-intuition, mon absence *hic et nunc* sont dits par cela même que je dis, par *ce* que je dis, et *parce que* je dis³.

Ce propos de Derrida visant à confirmer l'indépendance idéale du sens à l'égard de la perception actuelle d'une chose, fait écho à un autre propos de Husserl, celui faisant état du fait que dans un énoncé de perception, nous devons apprendre à distinguer son contenu et son objet, et cela, dit Husserl, « *de telle manière que par contenu on comprendra la signification identique que même celui qui écoute peut appréhender correctement, bien qu'il ne perçoive pas lui-même* »⁴. En effet, Derrida pense qu'un discours doit être intelligible sans qu'on ait besoin d'une intuition immédiate de ce dont on parle ; son sens doit demeurer identique à lui-même afin

¹ *Ibid.*, § 19, p. 76-77.

² *Ibid.*, § 19, p. 77.

³ *VP*, p. 103-104.

⁴ *RLII/I*, § 14, p. 58.

de pouvoir être compris, repris et réécrit indéfiniment sans qu'on sache qui parle, d'où on parle et à quel moment le discours a lieu. La non-intuition de l'objet ou du sujet, de l'espace ou du temps, est constitutive du discours et, l'exemple de l'énoncé de perception est édifiant, car il libère et permet un accès démocratique à l'idéalité de la *Bedeutung* sans qu'on ait besoin de recourir soi-même à l'expérience. Cela signifie, et c'est la position que soutient Derrida, que l'idéalité du sens déborde largement, voire se détache absolument des contraintes que posent toutes les formes de présence et d'expérience intuitives actuelles ou potentielles.

Assurément, aux dires de Derrida, l'énoncé de perception reste valable et fonctionne malgré l'absence totale du sujet qui l'énonce dans la parole vive. Dans tous les cas, les disparitions du sujet présent à lui-même dans l'énoncé, ainsi que celle de l'objet sur lequel porte l'énoncé, ne peuvent empêcher celle-ci d'avoir un sens et donc de transmettre un vouloir-dire.

Jusqu'ici la position derridienne semble en tous points s'accorder avec celle de Husserl. Pourtant un désaccord n'est pas loin d'apparaître. Car Derrida semble voir un double mouvement, voire une contradiction dans l'approche husserlienne. Selon lui, après avoir défendu l'inessentialité de l'intuition dans le discours expressif, Husserl finira par laisser reposer en elle l'ultime horizon que toute signification poursuit comme son *telos*. Il semble, selon Derrida, que pour Husserl, la signification est porteuse de sens que pour autant qu'en elle se dessine en pointillés la plénitude d'une connaissance que lui apporterait l'intuition. Derrida soupçonne Husserl de continuer éventuellement à penser qu'un langage, pour être absurde — un non-sens ou un contre-sens — doit sans cesse faire signe, malgré lui, vers l'intuition comme son *telos* d'authenticité et de vérité. Il reproche à Husserl de penser, en effet, que pour que soit avérée l'absurdité d'un langage, il faut que ce langage se laisse guidé symboliquement par le désir d'intuition et de vérité dans le geste même où il prétend s'en émanciper. Selon lui, Husserl pense au fond que le dire d'un langage doit pouvoir présupposer le *telos* de la vérité, poursuivre la plénitude qui lui donnerait sa valeur de connaissance, sa signification « vraie » et « authentique », avant de pouvoir enfin découvrir la possibilité de son manque ou de sa réalisation simplement symbolique. C'est cette présupposition unissant intention et intuition, et surtout intuition et présence, que nous allons voir Jean-Luc Marion mettre en question dans l'argumentation qui va suivre.

b) *Signification, intuition et donation : J.-L. Marion critique de Derrida*

J.-L. Marion s'accorde avec Derrida pour penser que la phénoménologie des *Recherches logiques* accomplit le règne de la métaphysique, définissant cette dernière comme « métaphysique de la présence », même s'il prétend en apporter une démonstration plus radicale et nettement plus différente¹. Tout en rendant hommage à « la voie interprétative » de Husserl ouverte par Derrida, Marion pose en même temps le motif prégnant de sa prise de distance, en déclarant : « *Il faut donc confirmer la conclusion de Derrida — la phénoménologie reste une « métaphysique de la présence », tout en contestant son argument principal — la réduction de la présence à l'intuition seule* »². Il est clairement établi, dans ce propos, que de Derrida à Marion, on approuve le rapport de la phénoménologie à la présence, cependant le rapport de la présence à la seule norme intuitive, demeure, pour Marion, ce qu'il y a de problématique.

Ainsi, bien que Marion reconnaisse l'originalité de l'interprétation derridienne, attribuant la défense de la présence à la phénoménologie, il ne manque toutefois pas de préciser le caractère insuffisamment radical de sa critique. Aussi, prendra-t-il le soin de dire dans une tonalité partagée entre déception et reconnaissance, que c'est par ailleurs cette non-radicalité de l'interprétation derridienne qui rendra possible sa propre lecture approfondie des *Recherches logiques*³. Ce que conteste Marion chez Derrida, c'est manifestement son interprétation du rapport que Husserl établissait entre signification et intuition, et plus exactement l'assujettissement nécessaire de la première à la seconde. Pour Marion, Derrida attribuerait à Husserl le propos, selon lequel, la signification ne serait véritablement parlante qu'au contact de l'intuition qui la comble de présence.

C'est alors que d'après Marion, l'interprétation derridienne de Husserl, en plus d'être non-radical, serait par ailleurs prise dans un « contre-sens » qui fait qu'elle attribue à Husserl le contenu d'une thèse qui, en réalité, en constitue l'antithèse. Autrement dit, selon lui, Derrida isolerait maladroitement la thèse contestée par

¹ C'est le constat qui se dégage de la lecture de l'article de 1984, à savoir « La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des *Recherches logiques* », dans la Revue *Philosophie*, n°2-3, avril-septembre. Article repris comme premier chapitre dans *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.

² J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 56-57.

³ *Ibid.*, p. 56.

Husserl, pour l'ériger en une position défendue par celui-ci¹. Et ce disant, Marion entendait le démontrer en se laissant guider par le texte husserlien lui-même.

Il faut dire que l'opposition entre Marion et Derrida au cours de laquelle le second se voit reproché, par le premier, d'être tributaire « d'une compréhension trop étroite de la présence »², prend racine dans la lecture que chacun fait des *Recherches logiques* et du rôle qu'y joue le couplage de la signification et de l'intuition dans la constitution d'une théorie phénoménologique de la connaissance, couplage à l'intérieur duquel Marion introduit un troisième élément, selon lui ininterrogé par Husserl et par Derrida, à savoir la donation. Et nous verrons que c'est à l'aune de ce troisième élément que Marion situe définitivement la radicalité du rapport phénoménologique à la présence.

Selon Derrida, les *Recherches logiques* avaient eu la remarquable spécificité de libérer l'essence de la signification, autrement dit son idéalité *a priori*, avant de se désavouer par la suite. Pour Derrida, en effet, Husserl était le premier à évoquer l'idée qu'il appartiendrait à la structure originale de la signification de pouvoir se suffire à elle-même, mais que *in fine* il fut aussi le premier à l'avoir rendue inopérante en ne parvenant pas à tirer la phénoménologie de l'emprise intuitionniste de la métaphysique. En d'autres termes, pour Husserl, pense Derrida, la signification ne parlerait pleinement qu'en entente de l'intuition ; elle ne signifierait le vrai ou l'authentique qu'en présupposant la venue rassurante de l'intuition présentifiante. Par conséquent, l'appartenance de la phénoménologie à l'ontologie traditionnelle se trahirait d'elle-même par le recours à l'intuition comme *telos* apportant la présence au vide de la signification. Ce recours à l'intuition remplissante contredirait alors l'argument de départ, celui de l'autonomie absolue de la signification. Traduisant cette auto-contradiction que Derrida attribue à Husserl, Marion s'exprime en disant :

Husserl n'aurait de cesse de reconduire la signification vers une intuition de remplissement, qui l'assure dans la présence évidente. Ainsi la phénoménologie perpétuerait, contre son intention même — contre l'intentionnalité de la signification — le primat de la présence, et s'abîmerait en une dernière « aventure de la métaphysique de la présence »³.

¹ *Ibid.*, p. 44.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 13.

Pour Marion, en effet, deux interprétations possibles émergent de l'avis même de Derrida :

Ou bien, Husserl ne peut que se déjuger en contredisant l'autonomie de la signification par l'« élargissement » de l'intuition ; il avouerait donc par là reconnaître pour indépassable l'hypothèse métaphysique de la présence par l'intuition. Ou bien, Husserl n'affronterait le statut de la signification que parce qu'il aurait déjà transgressé le primat de l'intuition en ce qui concerne la présence, d'une manière d'autant plus décisive qu'il ne libérerait la signification de l'intuition qu'après en avoir accompli le plus métaphysique « élargissement »¹.

D'après Marion, Derrida soutient un point de vue qui semble alors démenti par le propos de Husserl lui-même. Et ce propos ci-après de Marion dégage deux possibilités de penser le texte husserlien. D'après lui, la première hypothèse serait derridienne, celle qui consacre la « métaphysique de la présence » par la contradiction apparente du texte husserlien. Derrida identifierait un mouvement de régression dans la théorie de la signification de Husserl, en pensant qu'à partir d'un premier pas en avant, il aurait libéré la signification de l'emprise présentifiante de l'intuition, mais qu'à partir d'un second pas en retrait, Husserl rétablirait la signification sous le joug de l'intuition et donc de la « métaphysique de la présence ». En fait, selon Marion reprenant l'intention de Derrida, « *Husserl reculerait devant sa propre audace à l'intérieur même des Recherches — rétablirait pour la signification une confirmation obligée de l'intuition, et donc censurerait l'autonomie de la signification* »².

Ainsi Marion pense que dans son projet critique, Derrida entendait dépasser la phénoménologie et le monopole de la présence qui s'exprime en elle, en jouant la signification contre l'intuition, la non-présence dans la signification intentionnelle contre l'enrichissement par la présence dans la signification intuitive. Mais ce que manquerait alors le propos critique de Derrida, d'après Marion, c'est l'extrême radicalité avec laquelle s'exprime l'idée d'une autonomie de la signification chez Husserl, autrement dit l'idée que « *La signification signifie par elle-même, sans aucunement devoir recourir à la mise en présence intuitive* »³. D'où la deuxième hypothèse de lecture suggérée par Marion, selon laquelle, chez Husserl, la présence

¹ *Ibid.*, p. 37.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 13.

dans la signification ne se révélerait dans toute son étendue illimitée qu'après que la présence dans l'intuition a été circonscrite dans les limites des espaces de significations à remplir. Pour Marion, ce que manque précisément Derrida dans sa lecture de Husserl, c'est à la fois l'extériorité, l'antériorité et le surcroît radical de la signification sur l'intuition. En gros, c'est la réduction de la présence à la seule intuition pleine qui empêcherait Derrida de voir la présence qui, déjà, se déploie librement dans la signification à peine naissante, et dans le nombre illimité des significations qui ne trouveront jamais de remplissement ou qui ne seront remplies que partiellement.

On constatera que Marion s'oppose non pas à la structure de la présence comme telle, mais plutôt à celle de l'intuition qui est supposée la conditionner. C'est ce conditionnement par l'intuition qui est présent chez Derrida, mais qui est dénoncé chez Marion. Ce n'est plus, comme le pensait Derrida, par le recours à l'intuition que Husserl transgresserait l'autonomie absolue de la signification, mais plutôt l'inverse. C'est parce que la présence s'exprime déjà pleinement dans la signification que la présentation intuitive devient inessentielle au fonctionnement de celle-ci.

Finalement, quel rapport Marion établit-il entre signification, intuition et présence dans les *Recherches logiques* de Husserl ? Dans ce rapport, quelle place et quel sens accorde-t-il à son concept de « donation » ?

Il est établi suivant le principe intuitionniste de la métaphysique, attesté à la fois par Derrida et par Marion dans la phénoménologie, que être et être-en-présence, l'un vaut pour l'autre. Mais ne peut-on pas se demander, comme le fait précisément Marion, que « *Etre pourrait-il donc se rendre manifeste, dès les Recherches, autrement que par l'intuition, même catégoriale, sur un mode qui s'atteste par excellence dans la signification ?* »¹. Et par ailleurs : « *Quel mode de la présence sui generis se déploie lorsque la signification d'elle-même et d'elle seule, se présente ?* »². De telles questions permettent de comprendre l'orientation que suivra Marion dans sa lecture de Husserl, en contraste, bien entendu, avec celle de Derrida.

Il faut rappeler que Marion ne conteste pas le rôle présentifiant de l'intuition. Et à cet effet il est loin d'ignorer l'importance que revêt le concept d'intuition dans la phénoménologie des *Recherches logiques*. Marion rappelle que les *Recherches logiques* de Husserl tiennent dans le rôle absolument déterminant de l'intuition

¹ *Ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 47.

comme critère descriptif des phénomènes. Selon lui, depuis l'ouverture des *Recherches logiques* dans la *Recherche I*, jusqu'à leur épilogue dans la *Recherche VI*, on est constamment renvoyé à l'intuition comme détermination ultime des phénomènes. Autrement dit, le trajet que suivent les *Recherches logiques* est celui de l'intuition s'élargissant sans cesse. Mais Marion précise, que plus que toute autre *Recherche*, c'est la *Recherche VI* qui est la pierre angulaire de toute la phénoménologie. Autrement dit, c'est en vue de la *Recherche VI* que se développent toutes les *Recherches* antérieures, et ce, à cause de la valeur que prend le concept d'intuition, ultimement déclinée en terme d'« intuition catégoriale » comme intuition d'un universel concret. On peut dire que c'est dans cette dernière *Recherche* que l'intuition atteint son plein élargissement et son sens pleinement phénoménologique. Avec l'élargissement de l'intuition comme intuition catégoriale, Husserl nous apprend que les « idées » ou les « essences » valent aussi pour des objets. Sur quoi repose la dignité de l'intuition dans la phénoménologie ?

En résumé, disons qu'en se donnant pour principe de départ, le « retour aux choses mêmes », l'expérience phénoménologique n'attendait pas poser des objets effectivement donnés dans la perception, auquel cas elle se réduirait à n'être qu'une expérience « naturelle ». Dans l'esprit de Husserl, retourner *aux choses*, signifiait retourner aux intuitions correspondantes. Autrement dit tout objet possible, qu'il s'agisse des concepts logiques, des réalités matérielles, des donnés affectifs, des vécus, etc., demande toujours à être ramené à une intuition, c'est-à-dire à un acte psychique correspondant. Selon l'esprit qui guide la phénoménologie, c'est de l'intuition que dépend la possibilité d'une vérification, autrement dit d'un parler vrai et non simplement d'un dire supposé ou prétendu. La nécessité d'un dire valable universellement, ne viendrait que de l'intuition. L'intuition est ce qui préserve alors des opinions toutes faites et de toutes les formes d'hypothèses spéculatives. Car l'essence de la connaissance ne se réduit pas à de simples points de vue particuliers ou à de simples interprétations, mais exige plutôt la lumière et l'universalité de l'évidence que seule une intuition peut fournir.

L'intuition a le privilège de voir clairement, directement et originairement. Elle est l'originale dont se réclame la phénoménologie. Marion précise que dans la phénoménologie, le phénomène ne trouve sa source de droit qu'en s'ajustant à l'intuition. En d'autres termes, c'est dans l'intuition que se produit la mise en phénomène, la mise en présence de ce qui se donne dans l'évidence. Comme a su le dire E. Levinas, l'intuition « montre » la manière dont « se montrent » les choses dans leur vérité. Elle n'est pas un présupposé, elle est plutôt comprise comme ce

qui donne et qui donne originairement. Elle ne préjuge pas ; elle est plutôt une théorie de la vérité. En elle l'objet est pleinement vivant, non pas simplement visé symboliquement, mais pleinement atteint dans son identité¹. Dans l'intuition, la signification se remplit, s'accomplit, s'actualise jusqu'à s'effacer devant la chose qui se manifeste proprement. Pour Marion, n'étant pas une théorie portant sur un objet particulier, l'intuition est réputée voir directement ce que les théories présupposent de leurs objets². Aussi ajoute-t-il, l'intuition donne sans condition, sans préalable, elle est fondatrice. Par conséquent, la théorie de l'intuition précède toute théorie, elle est la théorie des théories.

Mais comment Marion comprend t-il, chez Husserl, le rapport de soumission évoqué par Derrida entre signification et intuition ? Autrement dit, pour Marion, l'autonomie de la signification serait-elle simplement provisoire ou plutôt absolue, définitive, irréductible ? Nous pourrions voir que la position de Marion sur l'autonomie de la signification tient en trois points ; son altérité, son antériorité, son excédentarité. En gros, cela tient dans l'élargissement sans limite de la signification.

Conscient de rétablir la vérité du texte de Husserl, Marion déclare :

....loin de reprendre la signification sous le joug intuitionniste, souligne, en s'étendant aux plus extrême significations, qu'elle ne les « remplit » et « recouvre » jamais qu'en leur reconnaissant le droit *a priori* de délimiter les espaces à saturer ainsi de présence³.

Ou encore, dit-il :

Les possibilités phénoménologiques de l'erreur et de la déception, du remplissement adéquat ou partiel, etc., impliquent que la signification précède l'intuition et que, même remplie d'un donné intuitif, elle en reçoive d'abord une confirmation d'elle-même, donc de son sens⁴

Dans ces deux propos de Marion se dessine pleinement l'idée défendue, selon lui, par Husserl, celle d'une autonomie radicale de la signification à l'égard de l'intuition, autonomie fondée sur son antériorité, sur la pleine conscience de soi avant et après tout remplissement intuitif.

¹ A ce propos, voir les derniers chapitres du texte d'E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 8^e éd., 2001.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 38.

⁴ *Ibid.*

Notons que pour Marion, l'intuition donne, certes, mais elle ne donne qu'à ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire à ce qui est autre qu'elle, à une altérité, à une extériorité, une extériorité qui l'aurait toujours déjà précédée. La signification est justement cette extériorité. Cette extériorité est si radicale qu'elle rend la signification impossible à toute résorption dans l'intuition pleine ou partielle. Selon lui, l'intuition fut-elle catégoriale, ne met pas en question cette extériorité radicale de la signification. Bien au contraire, elle la confirme.

Contrairement à Derrida pour qui, quelles que soient les intentions de signification, elles exigent toutes, par principe, au moins la possibilité d'un remplissement intuitif, Jean-Luc Marion pense que la signification s'opposant irréductiblement à l'intuition, se détermine comme son autre et ainsi s'impose en une autonomie dont l'intuition n'apporterait qu'un complément éventuel. Pour Marion, que l'intuition vienne à manquer totalement ou partiellement, dans tous les cas, elle ne vient que par surcroît. On retient surtout que si l'intuition doit les remplir, il faut déjà que des significations se dégagent en toute autonomie ; il faut que des significations soient déjà données. Autrement dit, L'intuition ne peut s'étendre qu'en étendant et en dépendant des espaces signifiés à remplir¹. Il ne saurait y avoir d'intuition sans signification déjà consciente d'elle-même. Il existe à cet effet une antériorité de la signification sur l'intuition. Il faut alors dire de la signification, qu'elle nous est pré-donnée comme un espace à remplir dans un remplissement qui n'exclue pas la déception, la possibilité de l'erreur. Dans le rapport de la signification à l'intuition, se dessine ce moment où le sens est déjà apparu mais où la vérité – qu'apporte l'intuition — peut encore venir à manquer. C'est le moment où la présence déjà possible du sens s'accompagne de la possibilité d'une absence de vérité ; moment où la vérité peut toujours se perdre. L'autonomie de la signification est à cet égard totale, parce qu'entièrement intentionnelle ou idéale.

Par conséquent, pour Marion, il serait admis que chez Husserl, la signification a toujours déjà eu un contenu, mieux elle est elle-même son propre contenu, sa propre venue en présence. A ce titre, toute signification peut se poser et se poser complètement, sans la moindre corrélation intuitive, sans le moindre rapport à la vérité. Ce qui laisse entendre que ce n'est pas au moyen de l'intuition que la signification peut s'accomplir, car la signification l'a toujours déjà précédée : elle est déjà pleinement signifiante avant tout hypothétique remplissement intuitif. Pour Marion, il est clair que la signification existe en tant qu'elle signifie déjà par soi-

¹ *Ibid.*, p. 55.

même, conformément à son antécédence et à son indépendance. Son antécédence et son indépendance permettent de la poser comme quelque chose d'effectif. Il faut ensuite ajouter que lorsque la signification se pose ainsi comme une réalité effective, c'est le sens tout entier qui vient ainsi à la présence du seul fait de sa dynamique interne.

Marion admet que l'intuition n'est pas l'ultime nom de la présence, car même en absence d'intuition, la signification signifie toujours, et elle signifie même avant et au-delà de toute corrélation intuitive. En accord avec Husserl, il voit dans la signification quelque chose de beaucoup plus vaste que l'intuition¹. Un élargissement de la signification qui s'accompagne d'un surcroît d'évidence. Marion parle de surcroît de la signification sur l'intuition, en ce sens que la signification existe par-delà l'intuition, dont elle se dispense essentiellement ; elle outrepassa les limites de l'intuition. Le seul fait du remplissement partiel d'une signification indique que celle-ci déborde l'intuition, et que pour être remplissante, l'intuition ne saurait parvenir à remplir la totalité des significations déjà présentes.

Cela dit, d'après Marion, au lieu de considérer — comme Derrida — que la thèse de Husserl consiste à dire que toute signification ne devient « vrai » qu'en se soumettant au verdict de l'intuition, il faut plutôt prendre cette thèse comme appartenant à la position qu'il critique. Pour Marion, le contresens que commet Derrida se situe exactement dans ce renversement, lequel est loin de traduire la vérité du propos de Husserl, qui selon lui, consiste plutôt à « *refuser de refuser sa « vérité » à une signification, sous prétexte qu'il lui manque l'intuition de remplissement* »².

Pour Marion, Husserl reconnaît qu'il existe une inadéquation irréductible entre signification et intuition. Les objets idéaux de la géométrie sont des exemples marquants de cette inadéquation. Selon lui, l'idée du triangle ne trouvera jamais sa correspondance absolue dans le dessin sensé le représenter. On remarquera à cet effet que toute objectivité idéale déborde toujours toutes nos possibilités intuitives, et ce, malgré leur saisie dans l'évidence. Autrement dit, l'évidence d'un objet idéal ne dépend ni de l'intuition qui la vise ni de la présence du sujet qui intuitionne. Pour Marion, il faut même aller plus loin et considérer la promesse d'intuition comme un présupposé à réduire, et ce, au nom du principe phénoménologique de l'« absence de présupposition ». En réalité, il existe selon Marion, une évidence de la

¹ Un élargissement du domaine de la signification qui trouve sa confirmation chez Husserl au § 63 de la *RLVI*, p. 230.

² *Ibid.*, p. 42-43.

signification, comme il existe une évidence de l'intuition. Mieux encore, il faut considérer la signification et l'intuition comme deux sources de l'évidence, deux sources entièrement autonomes.

Pour Marion, si la lecture derridienne de Husserl manque de radicalité en pensant la signification en rupture avec la présence, donc hors de la métaphysique et de l'intuition, il faut alors approfondir la compréhension du texte husserlien, en remontant bien au-delà du dualisme de la signification et de l'intuition. C'est ainsi que Marion voit la radicalité de la présence non plus simplement dans le remplissement intuitif ou dans l'autonomie de la signification, mais plutôt dans le phénomène de la « donation » comme fait originaire. Contrairement à Derrida qui limite la présence à l'intuition, pour Marion, la mise en présence couvre en réalité un domaine sans limite, qui englobe aussi bien la signification que l'intuition. Marion pense qu'il est réducteur, donc non-radical, de penser que la présence couvre uniquement le domaine de l'intuition ou de la signification. C'est alors qu'intervient le concept de « donation ». Marion fait la différence entre la *donation* et l'*intuition*, considérant que la donation est plus large que l'intuition. Car la donation peut être dite aussi bien de la *cogitatio*, du souvenir proche, du souvenir secondaire, de la chose extérieure, de l'imaginaire, des idéalités logiques, et même du non-sens, de l'absurde, etc. Or dans chacun de ces modes de donation, il n'y a pas nécessairement mise en présence intuitive. Par conséquent, est-il encore exact de dire que rien n'échappe à l'intuition chez Husserl ? Doit-on encore dire qu'il n'y a de présence qu'intuitive ? L'intuition détient-elle encore le monopole de la présence ?

Avec l'argument de la donation, on s'aperçoit qu'aussi bien la signification que l'intuition, sont dépassées. Autrement dit : « *Husserl, dès les Recherches, ne détermine la présence en remontant en deçà de l'intuition jusqu'à l'attribuer à la signification, que parce qu'il outrepasse l'une et l'autre au bénéfice de la donation* »¹. Pour Marion, en effet, « *la présence ne se réduit pas pour autant à l'intuition, au détriment de la signification autonome ; la présence triomphe aussi bien dans la signification que dans l'intuition* »². Il est alors évident que pour Marion la caractéristique de la présence dans la donation n'équivaut pas à la caractéristique de la présence dans la seule intuition. Il existe un excès de la donation sur toutes les formes d'intuition, qu'elles soient sensible ou catégoriale. Par conséquent, pense-t-il, chez Husserl, seule la donation est absolue, elle est le dernier mot de la

¹ *Ibid.*, p. 56.

² *Ibid.*

présence ; elle seule donne sans condition¹. Quant à l'intuition et la signification, elles ne s'ouvrent réciproquement à leurs élargissements que pour autant qu'elles se donnent d'abord comme des modes particuliers de la donation en générale. La donation est donc le substrat, le phénomène originaire, autrement dit la présence sous sa forme indépassable. Finalement, pour Marion, la présence dans la signification et dans l'intuition, présuppose cette présence première qui est la celle de la donation, encore appelée principe de corrélation de l'apparaître et de l'apparaissant. Ce long propos qui suit en apporte précisément l'illustration :

La percée phénoménologique ne consiste ni dans l'élargissement de l'intuition, ni dans l'autonomie de la signification, mais dans la primauté seule inconditionnée de la donation du phénomène. Intuition et intention, aussi libérées soient-elles, ne le sont que par la donation qu'elles illustrent — ou plutôt qui ne cesse de les illuminer —, et dont elles ne livrent que des modes — les « modes de donation » de l'apparaissant. Intuition et intention ne donneraient rien (et donc n'auraient elles-mêmes pas à être données), si tout ne devrait, d'emblée, en vertu du principe de corrélation, être donné pour apparaître. La donation précède l'intuition et l'intention, parce que celles-ci n'ont de sens que pour et par une apparition, qui ne vaut comme l'apparaître d'un apparaissant (un étant phénomène) qu'en vertu du principe de corrélation — donc de la donation².

B/ La mise en question de l' « unité intimement homogène » du vécu

Husserl avait tenu à énumérer l'ensemble des composantes de la totalité du vécu. Selon lui, dans la structure du vécu on rencontre trois composantes particulières, à savoir : « *le phénomène de l'expression d'une part, et l'intuition de signification, éventuellement aussi le remplissement de signification d'autre part* »³. Et Husserl fait vite d'ajouter que ces composantes « *ne forment pas dans la conscience un simple agrégat, comme s'ils étaient seulement donnés simultanément. Ils forment au contraire une unité intimement homogène (innig verschmolzene), d'un caractère particulier* »⁴. Et c'est ce dernier point, celui qui fait état d' « une unité intimement homogène » des composantes du vécu qui préoccupera particulièrement Derrida, car il y verra là quelque chose de problématique, sinon un paradoxe, par

¹ *Ibid.*, p. 54.

² *Ibid.*, p. 53.

³ *Ibid.*, § 10, p. 45.

⁴ *Ibid.*

rapport à la thèse initiale de l'indépendance de la signification, dont il a d'abord cru voir la défense chez Husserl. D'où l'interrogation qui suit :

Est-ce qu'il n'est pas exclu, pour des raisons d'essence et de structure — celles-là même que rappelle Husserl — que l'unité de l'intuition et de l'intention soit jamais homogène et que le vouloir-dire se fonde dans l'intuition sans disparaître ?¹

En effet, cette identité homogène des actes composant le vécu, pose véritablement problème à l'idée d'une liberté du langage et, du caractère inessentiel de l'intuition dans le phénomène de l'expression. Aux yeux de Derrida, Husserl semblait soutenir et sans aucune confusion, que les actes qui s'enchevêtrent dans le vécu, à savoir, la sonorité vocale d'un côté, et la *Bedeutung* idéale qui lui donne vie et intelligibilité de l'autre, étaient structurellement identifiables, bien qu'une certaine unité les faisait participer à l'acte commun d'expression. L'union des deux formait le phénomène de l'expression et, faisait qu'en lui, se dessinait un rapport à l'objet qui n'était pas nécessairement un rapport intuitif, car toute présence à l'intuition ne semblait être qu'une pure éventualité. A ce stade de la pensée husserlienne, correspondait la thèse que Derrida fera sienne, à savoir que, c'est plutôt la possibilité d'une non-intuition qui constitue la *Bedeutung* comme telle. Autrement dit, tout discours en tant qu'il est porteur d'une signification, devrait pouvoir se comprendre, se répéter et s'écrire en l'absence de toute présence, qu'il s'agisse de la présence de l'objet ou de celle du sujet. Cependant, la suite du propos de Husserl vient, nous semble-t-il, rompre avec cette idée de départ qui mettait en accord les thèses husserlienne et derridienne. De quoi s'agit-il exactement ?

En fait, pour Derrida, c'est dans un même mouvement que Husserl décrit et efface l'émancipation du langage. Cela au motif que l'intérêt pour la présence pleine, l'impératif intuitionniste dans le projet de la connaissance, continuerait de commander le travail de Husserl. En réalité, Derrida trouve contradictoires ces deux thèses émises simultanément par Husserl, au sujet des éléments qui composent la structure interne du vécu. Il y a d'un côté, les éléments ou les actes qui composent l'*expression* proprement dite et dont l'aptitude à faire sens n'implique pas forcément l'intuition et, de l'autre côté, il y a cette idée d'« une unité intimement homogène », d'« une unité d'intime confusion », entre ces différents actes, unité dans laquelle l'intuition semble maintenant irréductible dans l'action

¹ VP, p. 103.

d'exprimer un sens. Husserl admet désormais que ces différents actes — que sont, la matière sonore, la signification idéale et l'éventuelle intuition remplissante —, ne se superposent pas, comme on pourrait le croire, les uns à la suite des autres à la manière d'un assemblage hétérogène d'actes, mais ils forment plutôt un ensemble d'éléments repartis de façon uniforme. Or pour Derrida, comment une telle unité peut-elle revendiquer une quelconque homogénéité, alors même qu'au départ, Husserl avait affirmé, pour des raisons structurelles et pour des raisons d'essence, que l'autonomie de la signification était intimement liée à l'inessentialité de l'intuition dans l'expression pure du sens ? Comment alors concilier, sans se contredire, l'exigence d'une unité homogène du vécu dans laquelle s'intègre la connaissance intuitive et, l'essence même de la signification dont le fonctionnement ne l'implique absolument pas ?

Pour répondre à ces questions, Derrida pense que Husserl cherche à nouveau à fonder l'intention dans l'intuition. Selon lui, Husserl chercherait ici à remettre la pensée au service de l'intuition. Et l'idée d'une « unité intimement homogène », évoquée par ce dernier n'est que l'ultime instance dans laquelle une plénitude intuitive voudrait combler la visée d'un vouloir-dire. C'est en cette unité, réputée « homogène » du vécu que, selon Derrida, Husserl envisagerait l'intention et l'intuition comme se fondant mutuellement. Pour Derrida, cette « *unité d'intime confusion d'un caractère original* » permettait à Husserl de rendre difficilement discernable la limite qui sépare l'intention de l'intuition. C'est en cette unité que Husserl voit le sens véritable du langage, sa situation dite « normale », celle d'un langage parlant en présence de son objet.

Mais en ce qui concerne Derrida, cette « unité d'intime confusion » entre intention et intuition, ne saurait prétendre à l'homogénéité que lui attribuait Husserl, car elle ne saurait effacer ou réduire ce qu'il appelle l'« originalité propre du langage », c'est-à-dire « *cette structure qui n'appartient qu'à lui et qui lui permet de fonctionner tout seul, quand son intention est sevrée d'intuition* »¹.

On comprend alors, qu'à l'idée d'une unité homogène du vécu, Derrida répond par son contraire. Derrida pense que s'il y a effectivement « unité » dans la structure interne du langage, elle s'accompagne d'une hétérogénéité de principe, puisqu'à la base, il est admis qu'un énoncé reste pleinement signifiant même en absence d'intuition. Et pour à nouveau en apporter l'illustration, Derrida partira d'un autre propos de Husserl à l'intérieur duquel il entend déceler les contradictions internes. Ce propos de Husserl, auquel s'inspire Derrida, est celui qui se rapporte au pronom

¹ *Ibid.*

personnel « *Je* », employé dans une proposition et, tel que Husserl veut en délimiter la « normalité » d'usage dans la présence en personne d'un sujet vivant et parlant. Mais dans ce même propos, Derrida y verra là, bien au contraire, un témoignage de plus en faveur de l'autonomie de la signification et l'une des résistances les plus frappantes à l'endroit de la métaphysique de la présence. En effet Husserl dit exactement ceci :

Toute expression contenant un *pronom personnel* est déjà dépourvue d'un sens objectif. Le mot *Je* nomme, suivant les cas, une personne différente, et il le fait au moyen d'une signification toujours nouvelle. Ce qui constitue chaque fois sa signification ne peut être tiré que du discours vivant et des données intuitives qui en font partie. Quand nous lisons ce mot sans savoir qui l'a écrit, nous avons un mot, sinon dépourvu de signification, du moins étranger à sa signification normale¹.

Pour Husserl le mot « *Je* », utilisé dans une phrase quelconque, ne renseigne pas immédiatement sur l'identité de celui qui parle. Chaque personne a pour elle-même son identité dans ce mot. Il faut dire, d'après Husserl, que ce qui est valable pour le pronom personnel « *Je* », l'est aussi pour l'ensemble des déterminations qui se rapportent à lui en tant que sujet présent à soi dans l'actualité de son discours. Husserl pense notamment aux déterminations telles que « *ici, là-bas, en haut, en bas, ou encore, maintenant, hier, demain, après* ». Ce sont là, dit-il, des « expressions essentiellement occasionnelles »². Au même titre que le « *Je* » de la proposition, ces déterminations sont dites « occasionnelles » parce qu'elles évoquent à chaque fois un environnement spatial et temporel différents dans lequel se trouve un sujet particulier.

Ces expressions, nous dit Husserl, ont certes une fonction universelle, car chacun peut les prononcer, cependant elles désignent avant tout ce que dit un sujet bien déterminé qui, à chaque fois, parle de lui-même selon l'intuition actuelle qu'il a de sa situation particulière par rapport au temps et à l'espace. Ce qui fait que, chacun pouvant avoir une intuition immédiate de soi, est à même d'avoir recours à ses expressions, bien que suivant des cas différents. Le terme « *ici* » par exemple, comme le dit Husserl, « *désigne l'environnement spatial, vaguement délimité, de celui qui parle* »³. Comme pour établir que quiconque emploie ce terme, vise avant tout le

¹ *RLII/I*, § 26, p. 94.

² *Ibid.*, § 26, p. 97.

³ *Ibid.*

lieu où il se trouve, un lieu qui varie selon la personne qui parle. Le terme « *ici* » n'a pleinement son sens que dans un discours qui le prononce dans le *maintenant* de son actualité. Le rapport à la présence est ici flagrant.

S'agissant du « *Je* » que chacun est capable d'employer dans un énoncé, Husserl pense qu'il existe un usage « normal » et « anormal » de ce terme. Dans cette dualité du « normal » et de l'« anormal », c'est en même temps la dualité de l'expression et de l'indication qui réapparaît avec toutes ses implications. D'après Husserl, l'usage « normal » ou authentique du « *Je* », c'est celui dans lequel ce terme nous advient avec le plein de son sens. Et cela n'est possible, selon Husserl, que dans un discours prononcé en première personne, c'est-à-dire lorsque le « *Je* » est prononcé du vivant de celui qui parle, à l'instant présent où chacun dit « *Je* » pour lui-même. Pour Husserl, la signification pleine et entière du mot « *Je* » n'advient en réalité que dans le discours solitaire où elle « *se réalise essentiellement dans la représentation immédiate de notre propre personnalité*¹ ». Seul celui qui dit « *Je* » en parlant de lui-même du vivant de sa présence à soi dans le discours solitaire possède la plénitude du sens de ce mot, car dans ce cas, on n'a pas affaire à un simple désir de signifier quelque chose, mais plutôt à une pleine intuition de l'objet, qui n'est autre que le « *Je* » parlant lui-même. Dans le discours solitaire, le « *Je* » ne saurait se substituer à un autre, ou se confondre avec un autre, mais qu'au contraire, il se saisit intuitivement, à la fois comme la personne qui parle et comme l'objet immédiat de son discours.

En revanche Husserl considère que l'usage « anormal » ou « impropre » du mot « *Je* » a lieu dans la communication et, plus particulièrement encore, dans le texte écrit. Pour Husserl, dans la communication, chaque interlocuteur possède sa propre représentation immédiate du « *Je* » qui est le sien, en même temps qu'il possède une valeur simplement indicative du « *Je* » de l'autre. En vertu de cette propriété indicative, chacun des « *Je* » est confronté à l'altérité de l'autre qu'il ne perçoit que indirectement. Cette non-présence à soi dans le « *Je* » parlant de l'autre est aussi perceptible dans la lecture d'un « *Je* » écrit. Dans l'écriture, Husserl fait remarquer que le « *Je* » qui s'y exprime est un « *Je* » anonyme dont nous ne saurons pleinement avoir connaissance. « *Quand nous lisons ce mot, dit-il, sans savoir qui l'a écrit, nous avons un mot, sinon dépourvu de signification, du moins étranger à sa signification normale* ». Dans l'anonymat de l'écriture, il manque la présence de celui qui parle et cette absence donnée à l'intuition rend l'intelligibilité du sens plus apparent que véritable. Pour Husserl, la signification dite « normale » d'un mot est

¹ *Ibid.*, § 26, p. 95.

celle qui émane de l'autorité de celui qui parle à l'instant présent de son discours. Un véritable discours est celui dont nous avons une intuition immédiate du propriétaire. Ce qui n'est pas le cas dans l'écriture où nous n'avons que la restitution d'un mot, sinon la restitution d'un sens qui n'est pas forcément le sien propre, son sens authentique.

En réaction à ce propos de Husserl, Derrida ne manquera pas d'interroger les contradictions auxquelles il donne lieu. Selon Derrida, le propos de Husserl qui attribue un caractère subjectif à l'emploi du mot « *Je* » et un sens jamais assuré dans l'écriture, est en contradiction avec la défense de l'autonomie de la signification qu'il avait semblé soutenir auparavant. Alors s'interroge-t-il :

Est-ce que Husserl, *dit-il*, ne contredit pas ce qu'il a établi quant à la différence entre la *Gegenstandslosigkeit* et la *Bedeutungslosigkeit* lorsqu'il écrit : « le mot *Je* nomme suivant les cas, une personne différente, et il le fait au moyen d'une signification toujours nouvelle » ? Est-ce que le discours et la nature idéale de toute *Bedeutung* n'excluent pas qu'une *Bedeutung* soit « toujours nouvelle » ? Est-ce que Husserl ne contredit pas ce qu'il affirmait de l'indépendance de l'intention et de l'intuition remplissante en écrivant : « Ce qui constitue chaque fois sa *Bedeutung* (celle du mot *Je*) ne peut être tiré que du discours vivant et des données intuitives qui en font partie. Quand nous lisons ce mot sans savoir qui l'a écrit, nous avons un mot, sinon dépourvu de signification, du moins étranger à sa signification normale »¹.

Derrida trouve ici que Husserl est loin d'être fidèle à son idée de départ, celle qu'ils avaient tous les deux en partage, et qui consistait à reconnaître, dans le discours en tant qu'expression, une originalité propre. En termes plus clairs, Husserl soulignait la possibilité pour un discours de garder son sens loin de toute contrainte intuitive, c'est-à-dire dans l'indifférence totale à l'égard de tout rapport à l'objet. Résumant cette intention de départ chez Husserl, Derrida, déclarait que « *Lorsque je me dis à moi-même « je suis », cette expression, comme toute expression selon Husserl, n'a le statut de discours que si elle est intelligible en l'absence de l'objet, de la présence intuitive, donc ici de moi-même* »². Ce qui signifie que du haut de son idéalité, toute *Bedeutung* devrait pouvoir restée la même sans que ne soit donnée la présence en personne du sujet. Alors comment expliquer, s'interroge

¹ VP, p. 107.

² *Ibid.*, p. 106.

Derrida, que la *Bedeutung* du mot « *Je* » soit à chaque fois nouvelle, alors même que Husserl avait toujours soutenu que l'objet idéal doit pouvoir demeurer *le même* dans toutes ses répétitions ? Pour Derrida, il y a ici contradiction dans ces propos de Husserl. N'est-il pas dans la nature de la *Bedeutung* idéale de demeurer intelligible même en l'absence de tout sujet ? Or Husserl semble désormais soutenir que l'idéalité du « *Je* » ne peut revendiquer la plénitude de son sens dans une proposition, que dans une relation immédiate de soi à soi, garantie par la présence du sujet.

Derrida pour sa part, maintient contre Husserl, que la compréhension du sens du mot « *Je* », comme celle de toute *Bedeutung* en général demeure, même en l'absence du sujet ou de l'objet auquel il renvoie ; à cause de son idéalité, son intelligibilité transcende le fait qu'il soit répété par quelqu'un d'autre, ou écrit par un inconnu. Derrida pense qu'il est inscrit dans l'essence d'une *Bedeutung* de pouvoir demeurer même au cas où une modification quelconque affecterait la présence empirique du sujet. Cette modification, dans son cas extrême est celle de la mort. Autrement dit, que le sujet soit simplement imaginaire, ou que celui-ci ait cessé d'exister, cela n'empêche pas la *Bedeutung* de continuer à faire sens. C'est cela que Derrida traduit en disant que...

...nous comprenons le mot *Je* non seulement quand son « auteur » est inconnu mais quand il est parfaitement fictif. Et quand il est mort. L'idéalité de la *Bedeutung* a ici une valeur structurellement testamentaire. Et de même que la valeur d'un énoncé de perception ne dépendait pas de l'actualité ni même de la possibilité de la perception, de même la valeur signifiante du *Je* ne dépend pas de la vie du sujet parlant. Que la perception accompagne ou non l'énoncé de perception, que la vie comme présence à soi accompagne ou non l'énoncé du *Je*, cela est parfaitement indifférent au fonctionnement du vouloir-dire¹.

C'est alors que Derrida radicalise sa critique de l'intuition et de la « valeur de présence » qui l'accompagne. Selon lui, que l'on considère le phénomène de l'écriture ou celui d'un simple énoncé de perception, qu'il s'agisse de l'imagination ou de la mort, l'autonomie d'un vouloir-dire au regard de la connaissance intuitive et de la « valeur de présence » conserve sa norme absolue. Pour Derrida, l'écriture et la mort révèlent le langage dans l'étendu de sa résistance à toute forme de présence.

¹ *Ibid.*, p. 107-108.

Contrairement à ce que dit Husserl, Derrida voit la « *situation normale* » du langage, non pas dans la parole actuelle d'un sujet, mais dans l'anonymat de l'écriture¹. Alors la question que pose finalement Derrida, est celle de savoir, pourquoi Husserl qui évoquait en prémisses de son raisonnement, que l'intuition n'est pas une « composante essentielle » du discours, ou que l'absence de l'objet dans une expression ne s'accompagne pas toujours d'une absence de sens, est-il parvenu en conclusion, à l'idée que ce qui constitue à chaque fois la signification d'un mot « *ne peut être tiré que du discours vivant et des données intuitives qui en font partie* »² ? En d'autres termes : « *Pourquoi des mêmes prémisses Husserl refuse-t-il de tirer ces conséquences ?* »³. Derrida se place dans la position de celui qui assume les conclusions véritables de l'idée d'une « grammaire pure logique » émise par Husserl. Cette conclusion consiste dans la distinction...

... rigoureuse entre l'intuition du vouloir-dire (*Bedeutungsintention*) qui peut toujours fonctionner « à vide » et son remplissement « éventuel » par l'intuition de l'objet. Cette conclusion est encore renforcée par la distinction supplémentaire, elle aussi rigoureuse, entre le remplissement par le « sens » et le remplissement par « l'objet ». Celui-là n'exige pas nécessairement celui-ci⁴.

Pour Derrida, il est évident que c'est l'intérêt pour la présence qui amène les conclusions husserliennes à contredire ses propres prémisses. Selon lui, cet attrait pour la présence détermine la marche ou le *telos* des descriptions husserliennes. Derrida pense que la distinction établie par Husserl entre l'intention et l'intuition n'est que provisoire, ou si l'on veut, n'exprime que symboliquement un manque, celui de la plénitude qui veut se constituer sa valeur de connaissance. Derrida estime que le projet husserlien vise à rétablir les conditions d'un parler vrai ou authentique. Sa théorie phénoménologique du langage serait pleinement au service de sa théorie de la connaissance dont le dire de la vérité reste déterminé comme son horizon. Ce qui fait que l'essence du langage se voit toujours déterminée à partir d'une téléologie que poursuit le savoir, celui de la vérité. Derrida traduisant l'intention de Husserl, dit notamment que...

¹ *Ibid.*, p. 108.

² *RLII/I*, § 26, p. 94.

³ *VP*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

... le vrai et authentique vouloir-dire est le vouloir-dire vrai (...) Un discours avait beau être déjà conforme à son essence de discours quand il était faux. Il n'en atteint pas moins son entéléchie lorsqu'il est vrai. On peut bien *parler* en disant « le cercle est carré », on parle bien en disant qu'il ne l'est pas. Il y a déjà du sens dans la première proposition. Mais on aurait tort d'en induire que le sens n'attend pas la vérité¹.

Les écrits de Derrida voudraient justement faire un large écho de l'idée que la mise en parallèle de la signification et de l'intuition chez Husserl, repose en réalité sur le fait que l'une ne doit pleinement son sens que dans l'attente de l'autre qui, par la même occasion, lui advient comme une promesse. Le propos de Derrida qui suit montre essentiellement que l'idée de vérité comme intuition adéquate commande toute recherche des conditions de possibilité d'un usage normal ou authentique du langage. Autrement dit, selon Derrida, un langage dit « normal » par Husserl, reste celui qui est soucieux de la vérité.

Il n'attend pas la vérité en tant qu'il l'attend, il ne la précède que comme son anticipation. En vérité, le telos qui annonce l'accomplissement promis pour « après » avait déjà, auparavant, ouvert le sens comme rapport à l'objet. C'est ce que veut dire le concept de *normalité* chaque fois qu'il intervient dans la description de Husserl. La norme est la connaissance, l'intuition adéquate à son objet, l'évidence non seulement distincte mais « claire » : la présence pleine du sens à une conscience elle-même présente à soi dans la plénitude de sa vie, de son présent vivant².

C'est dans cette normalité du langage, dans cette intention qui anticipe son intuition, ou encore dans cette intuition qui précède et accompagne sournoisement son intention, que réside selon Derrida, l'action de la présence sur la théorie husserlienne du langage et de la connaissance. Selon Derrida, Husserl exigerait de toute langage que celui-ci soit pleinement soucieux de sa normalité, et à y regarder de près cette normalité, elle l'aurait dès le premier instant de son déploiement, toujours déjà anticipé comme le gage de sa possibilité et de sa clarté en tant que de connaissance intuitive. On peut alors croire que seule cette anticipation permet au langage de se déployer avec la promesse d'une intuition. Or c'est cette normalité fondée sur l'intuition sournoisement promise dans l'intention que Derrida conteste,

¹ *Ibid.*, p. 109.

² *Ibid.*, p. 109-110.

au motif que selon lui, le sens se caractérise par sa fonction itérative qui retardement infiniment toute plénitude dans l'intuition.

C'est cette fonction itérative que nous allons examiner maintenant en montrant comment Derrida questionne le sens comme quelque chose de jamais stable, mais toujours déjà en mouvement d'un lieu à un autre, d'un sujet à l'autre, d'un contexte à l'autre, et devenant chaque fois autre au gré de multiples répétitions.

C/ L'itération comme structure constitutive du sens

Mais comment Derrida travaille-t-il à démontrer, contre Husserl, que le phénomène de l'itérabilité structure, s'agissant du sens, sa venue en présence comme cela même qui n'aura jamais lieu dans l'identité stable d'une intuition ? Comment l'itérabilité est-elle, chez Derrida, constitutive de l'itinéraire du sens ? Y aurait-t-il, comme l'envisage Derrida, irréductiblement une distance entre le désir de connaître qui habite l'intention signifiante et la capacité définitive ou intuitive à voir la vérité dans le plein de sa présence ?

L'itérabilité ou l'itération, est pour Derrida le concept central d'une théorie à la fois descriptive et critique de la signification. Et pour voir le phénomène de l'itération à l'œuvre dans la mise en échec de la « métaphysique de la présence », Derrida s'en remet une fois de plus au fonctionnement du sens dans le texte. C'est en lui qu'il voit l'espace de création et de récréation perpétuelle du sens : un sens qui devient ainsi et à chaque fois quelque chose à recréer parce que l'équivocité en structure l'itinéraire. Ainsi l'itération devient au même titre que l'« espacement » et la « trace », l'un des nombreux synonymes que Derrida donne à la « différance » qui est le "concept" le plus général pour désigner le texte écrit.

Tout part naturellement de la critique par Derrida du concept d'intentionnalité et de son rapport essentiel à la donation dans l'intuition ; l'intentionnalité s'entendant, selon lui, comme une opération de la volonté, un désir de signifier, une quête de sens, un pur vouloir, une volonté de maîtriser un sens, qui habite le sujet de la connaissance. En effet dit-il :

Si l'intentionnalité n'a jamais voulu dire simplement volonté, il semble bien que dans l'ordre des vécus d'expression (...) conscience intentionnelle et conscience volontaire soient synonymes aux yeux de Husserl¹.

¹ *Ibid.*, p. 37.

D'après Derrida, malgré toutes les formes que pourrait prendre l'intentionnalité — réceptrice, passive, imaginative, perceptive, etc. — il reste qu'en son sens fondamental, le concept d'intentionnalité demeure un élément de la métaphysique volontariste. En son sens prénant, Derrida le dit, en lui « *le sens veut se signifier, il ne s'exprime que dans un vouloir-dire qui n'est qu'un vouloir-se-dire de la présence du sens* »¹. Il y voit donc l'impératif intuitionniste commander le projet descriptif de l'intentionnalité. D'un autre côté, chez Husserl, on découvre que la définition la plus profonde du *phénomène* s'exprime dans son pouvoir être-donné dans la présence (*Gegebenheit*). Autrement dit, si la phénoménologie husserlienne semble privilégier l'attente de l'intuition remplissante au détriment de l'autonomie de l'intention, c'est parce que la donation adéquate, bien qu'infiniment attendue, reste toutefois une détermination phénoménologique fondamentale.

Il est certes vrai que tous les phénoménologues reconnaissent unanimement que les phénomènes dont la phénoménologie fait son thème ne sont pas toujours donnés dans l'immédiat. Heidegger avait mis en évidence cet état de chose que même Husserl ne contesterait pas. Il faut même dire que la particularité des phénomènes c'est de se donner au premier regard tels qu'ils ne sont pas. Mais à vrai dire, c'est parce que leur être authentique peut faire l'objet d'un dévoilement dans l'évidence d'une intuition que la phénoménologie est possible. Et le travail de la phénoménologie est justement de susciter cette donation dans l'évidence en surmontant les obstacles qui lui sont inhérents. C'est pourquoi la démarche de Husserl présuppose que toute évidence ne peut apparaître et s'imposer d'elle-même à l'esprit en raison des croyances spontanées dont le sujet est prisonnier dans l'attitude naturelle. Seul un *logos* capable de dissiper les illusions inhérentes à l'attitude naturelle permet de viser l'évidence en toute clarté.

Il faut alors dire que la phénoménologie ne commence que par un acte de recul pris à l'égard des évidences naturelles jugées naïves à cause de leur immédiateté ininterrogée. Mais on doit toutefois reconnaître que toute critique de l'évidence naïve ne va pas sans que ne soit déjà présupposée l'idée d'une évidence originaire. La situation est celle d'un cercle aporétique où, toute intuition de l'évidence originaire ne se fait que sur la base d'une critique préalable de l'évidence naïve qui, elle-même présuppose l'idée d'une évidence originaire pour être reconnue comme telle. Une chose est certaine, la démarche de Husserl présuppose que tout peut faire l'objet d'une intuition dans l'évidence, bien que de manière différente. Aussi bien les objets sensibles que les formes catégoriales font bien l'objet d'une intuition.

¹ *Ibid.*

Mais Derrida pour sa part, estime que ce qui n'est pas suffisamment interrogé par Husserl, c'est cette possibilité même de la non-intuition, de la non-donation, de la non-présence en personne. Car remarque Derrida, même lorsque cette possibilité est prise en compte, comme l'évoque le cas de la perception chez Husserl, c'est toujours en étant mesurée à l'aune de l'intuition pleine. Et dans l'entendement de Derrida, il y a « métaphysique de la présence » là où l'idée de plénitude continue de gouverner au plus profond de son impossibilité structurelle. Derrida voit en Husserl celui qui considère la non-intuition, la non-donation, l'absence de plénitude, pourtant structurellement irréductible, comme un malaise dans la connaissance, voire dans la science en général ; il y verrait dans le manque d'intuition un véritable phénomène de « crise » du *logos*, que la phénoménologie est d'ailleurs supposée combler. Derrida déclare à cet effet que l'intuitionnisme husserlien voit dans la non-intuition « *ce qui nous exile loin de l'évidence claire du sens, c'est-à-dire de la présence pleine du signifié dans sa vérité, et ouvre ainsi la possibilité de la crise* »¹.

Finalement, que Husserl en vient en définitive à considérer la recherche de l'évidence adéquate comme un idéal de perfection dans la connaissance, cela n'aboutit, selon Derrida, qu'à confirmer le phénomène de non-donation comme un manque, un déficit, en même temps qu'un désir de plénitude². Le manque ou la pauvreté spécifique dans laquelle s'enracine le désir de connaître dans l'intention fait face à la richesse qu'apporte la manifestation de la chose dans l'intuition. Derrida fait correspondre l'intuition husserlienne à une quête de satisfaction, à un désir d'apaisement dont se réclame la théorie métaphysique de la connaissance. Même si Husserl n'exclut pas la possibilité d'un discours faisant sens en absence de toute intuition, ce qui implique une différence et une non-coïncidence entre intention et intuition, et Derrida le rappelle à juste titre³, cependant selon lui, Husserl considère que c'est dans l'intuition que l'acte d'expression atteint son objectif final. Autrement dit, c'est « *dans la plénitude qui vient combler la visée du vouloir-dire* » ainsi que dans l'« *unité d'intime confusion* »⁴ que forment l'intention et l'intuition, que Husserl envisagerait le projet de la connaissance.

Mais il faut tout de même retenir que Husserl distingue adéquation et donation. Selon Husserl, toute donation n'est pas synonyme d'adéquation, et le cas de la

¹ GR, p. 60.

² R. Bernet parle d'ailleurs du remplissement intuitif d'une intention comme de l'accomplissement d'un désir : « *C'est, en effet, un désir inhérent à l'intention signifiante qui pousse celle-ci à se mettre en quête d'une intuition correspondante qui viendrait combler son manque* » Cf. R. Bernet, *Conscience et existence*, Paris, PUF, 2004, p. 59.

³ VP, p. 101.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

perception est assez révélateur de ce décalage. La perception donne originairement, bien que de façon inadéquate, car au travers de chaque profil de la chose, on doit pourtant sans cesse pouvoir dire que c'est la chose elle-même qui est donnée dans son entier. Tout se donne, même si tout ne se donne pas de la même façon. L'adéquation n'est pas l'ultime critère de la donation, elle en est plutôt un cas particulier, car toute donation peut, par principe, se passer de toute adéquation. De même que l'inadéquation ne semble pas chez Husserl mettre en danger le pouvoir de la donation. Il reste cependant à affirmer que le fait d'avoir en vue l'avènement de la vérité dans la forme de l'intuition, c'est pour Husserl, s'approcher du but de la connaissance et accomplir l'œuvre fondamentale de la science. Il faut noter que si l'approche derridienne du phénomène du sens et de l'évidence peut être dite *minimale* et, celle de Husserl dite *maximale*, c'est au sens où le premier ne présuppose pas le plein du sens comme horizon de la connaissance. Car, et cela est vrai, il y a un optimisme de la plénitude du sens, chez Husserl, qui n'existe pas chez Derrida. Il reste toutefois clair que le seul optimisme ne suffit pas à remplir l'intention, mais il en constitue néanmoins la motivation, en ce sens que toute déception de fait n'entraîne pas toujours avec elle l'attente qui, elle, est de droit.

C'est un point sur lequel F.- David Sebbah marque son accord. Selon lui, les visées signitives sont dites « vides » qu'en ce sens où, en elles, s'exprime un irrésistible désir d'intuition, et donc de présence. Alors dit-il précisément : « *Que les visées signitives soient « vides » signifie donc simplement qu'elles sont en attente de remplissement, même si ce remplissement, pour ce qui les concerne, est structurellement empêché* »¹. David Sebbah se fait d'autant plus précis en disant que toutes les significations qui visent à vide « *tirent encore et plus que jamais leur sens et leur être de la pleine présence vers laquelle elles sont toutes entières tendues, et qui doit leur être promise ne serait-ce qu'en droit* »².

Chez Derrida, au contraire, tout repose en réalité sur le besoin d'éprouver la consistance de la donation en elle-même, en dénonçant l'illusion de l'intuition. La déconstruction de la « métaphysique de la présence » qui forme la trame de la plupart des textes de Derrida sur Husserl, porte sur le déchiffrement des traces d'un désir de la présence comme plénitude absolue. Pour Derrida, la phénoménologie pense, consciemment ou non, à partir du vœu hypothétique d'un assouvissement de ce désir et, cela l'aurait conduit à sous-estimer le fait que toute présence ne se donne que dans l'« après-coup », sinon jamais. Du côté de Derrida chez qui, le refus

¹ F.- D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, Paris, PUF, 2001, p. 44.

² *Ibid.*

de l'intuition gagne en radicalité, c'est l'occasion de mettre en musique le rapport chaque fois dialectisé de la présence et de la non-présence, du fini et de l'infini, de la donation et de la non-donation, de la plénitude et du retard. C'est l'expérience phénoménologique, telle qu'elle est invitée à s'ouvrir en ces contrastes, qui fonde la déconstruction derridienne du rapport intuitif au sens et à la présence.

La fécondité de la pensée de Derrida réside dans la renonciation à voir dans la vérité et dans l'évidence, la synthèse qui force le compromis entre une simple intention de signification et un voir intuitif. Si l'intuition qui se trouve contestée de la façon la plus profonde par Derrida est, chez Husserl, la manifestation la plus intelligente de la pensée, à l'inverse, tout commence chez Derrida par l'argument de l'itérabilité du sens. Contre le désir de l'intuition qui anime la phénoménologie et la retient dans les limites de la « métaphysique de la présence », Derrida pense l'impossibilité structurelle que le sens vienne à la présence sans composer avec les multiples moments d'absences qui l'accompagnent. En clair, Derrida ne croit pas en l'existence d'une perception originaire qui viendrait apaiser ce désir d'intuition ; il ne milite pas en faveur d'un accès direct à la chose, et qui ne passerait pas par un système de renvois et de différences. Pour Derrida, il n'y a pas de donation sans « réserve » ou sans « reste ». Ce qui laisse penser, qu'à l'appel de l'évidence ou de l'intuition pleine auquel semble répondre Husserl même sans y parvenir, Derrida oppose la non-présence qui se cache derrière l'aspect illusoire de l'évidence et de la vérité. Penser la structure du sens en général en le regardant depuis le lieu de sa dispersion première, retourner le regard à l'endroit où s'est toujours déjà produit le retard à apparaître sous sa forme pleine, voilà où tend à nous conduire, à l'opposé de ce qu'on prétend voir chez Husserl, l'étude derridienne du sens. C'est le phénomène irréductible de l'itérabilité qui est constitutif du sens et met fin à l'optimisme de la présence.

Avec le thème de l'écriture ou du signe en général comme porteur du phénomène de l'itérabilité du sens, c'est non seulement la théorie du vouloir-dire intentionnel qui est mise à mal, mais plus fondamentalement encore, c'est la destitution ou la possibilité de la disparition du sujet comme instance présente à elle-même dans l'acte de parler ou d'écrire qui est évoquée par Derrida. L'écriture comme lieu de l'itérabilité du sens et de l'absence de présence à soi du sujet, est ce que Derrida veut pouvoir porter à sa radicalité. Pour Derrida, l'absence ici évoquée comme caractérisant l'écriture, n'a rien d'une simple modification spatio-temporelle de la présence. Elle constitue plutôt une rupture radicale de la présence, la mort ou la possibilité de la mort du sujet comme possibilité d'une libération du sens à

l'égard de toute contrainte liée à une présence. L'idée véhiculée par Derrida, est celle qui place le texte écrit en situation de transmettre infiniment le sens en toute intelligibilité et de se prêter à toute interprétation possible, indépendamment de ses conditions initiales de production. C'est l'idée que l'écriture, nom attribué par Derrida à toutes les marques graphiques, doit pouvoir permettre que soit conservée, répétée, déplacée, dispersée, portée hors contexte, l'idéalité du sens qui la constitue bien au-delà de tout rapport à un substrat ontologique, à savoir la présence du sujet. C'est cela que Derrida décrit dans ce long passage que nous avons tenu ici à reproduire.

Un signe écrit, au sens courant de ce mot, c'est donc une marque qui reste, qui ne s'épuise pas dans le présent de son inscription et qui peut donner lieu à une itération en l'absence et au-delà de la présence du sujet empiriquement déterminé qui l'a, dans un contexte donné, émise ou produite. C'est par là que, traditionnellement du moins, on distingue la « communication écrite » de la « communication parlée. Du même coup, un signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte, c'est-à-dire l'ensemble des présences qui organisent le moment de son inscription. [...] Font partie de ce prétendu contexte réel un certain « présent » de l'inscription, la présence du scripteur à ce qu'il a écrit, tout l'environnement et l'horizon de son expérience et surtout l'intention, le vouloir-dire, qui animerait à un moment donné son inscription. Il appartient au signe d'être en droit lisible même si le moment de sa production est irrémédiablement perdu et même si je ne sais pas ce que son prétendu auteur-scripteur a voulu dire en conscience et en intention au moment où il l'a écrit, c'est-à-dire abandonné à sa dérive essentielle¹.

Rompre (avec) la présence, voire la coprésence des sujets dans la communication, postuler la prolifération, la dissémination, tenir le sens éloigné de son origine et de son contexte d'énonciation, tel est l'objectif que poursuit Derrida, ainsi que le sens qu'il entend donner au concept d'itération. Dans l'entendement de Derrida, le sens et le non-sens se supposent réciproquement et, cela dans un dynamisme sans fin. L'exigence qui donne lieu et vie à cette position derridienne est que la plénitude du sens n'est nullement à postuler en sa dimension intégrale, sans

¹ J. Derrida, « Signature événement contexte » in *MP*, p. 377. D'après Derrida, « *L'itérabilité idéale qui forme la structure de toute marque, c'est ce qui lui permet sans doute de se soustraire à un contexte, de s'émanciper de tout lien déterminé avec son origine, son sens ou son référent, d'émigrer pour jouer ailleurs, en totalité ou en partie* » Cf. *PSY*, p. 368.

que ne soit prise en compte l'évènement inévitable de l'itération qui en apporte la désintégration.

Derrida souligne que la possibilité pour que le sens en vienne, voire en revienne pour ainsi dire à la plénitude intuitive, reste une épreuve perdue d'avance, pour la seule raison que sa transparence a toujours déjà été travaillée par l'itération. Derrida pense que l'écriture joue, d'autant plus pleinement son rôle déconstructeur, que lorsqu'en elle le sens peut être tenu provisoirement ou définitivement à distance du sujet qui l'énonce dans la communication, déplacé de son contexte d'énonciation, reproduit à l'infini et de différentes manières, partout et par tous. Derrida peut alors dire :

Il faut, si vous voulez, que ma « communication écrite » reste lisible malgré la disparition absolue de tout destinataire déterminé en général pour qu'elle ait sa fonction d'écriture, c'est-à-dire sa lisibilité. Il faut qu'elle soit répétable — itérable — en l'absence absolue du destinataire ou de l'ensemble empiriquement déterminable des destinataires¹.

Ou encore :

Une écriture qui ne serait pas structurellement lisible — itérable — par-delà la mort du destinataire ne serait pas une écriture [...] Etant donné cette structure d'itération, l'intention qui anime l'énonciation ne sera jamais de part en part présente à elle-même et à son contenu. L'itération qui la structure a priori y introduit une déhiscence et une brisure essentielles².

L'itération, disions-nous précédemment, est l'autre nom de la *différance*. Il n'y a pas d'itération sans possibilité de répétition, de déplacement et de différenciation. Par la fonction différentielle qui caractérise l'itération, les énonciations peuvent être répétées et transférées dans un système de répétitions comprenant des modifications. Il n'y a donc pas de situation stable et pure du sens. En d'autres mots, par la mise en évidence du phénomène irréductible de l'itération, on apprend par la plume de Derrida, que la répétition d'un énoncé n'est pas la répétition d'une unité de sens qui soit identique à elle-même, la répétition est à la fois la même et différente. L'acte de répéter un signifiant est l'acte de produire une autre instance du même signifiant. La deuxième instance est à la fois différente et similaire de la première instance. La répétition est donc toujours liée à l'altérité et à la différence.

¹ *MP*, p. 375.

² *Ibid.*, p. 389.

Ce qui explique que la structure de l'itération implique à la fois identité et différence. L'itération comporte en elle-même l'écart d'une différence qui la constitue comme telle. L'itérabilité d'un élément divise ou fracture *a priori* sa propre identité et fait qu'elle ne soit jamais une pure présence pleine.

Loin de se poser en radicale antithèse de la position husserlienne, ce qui renverrait la position derridienne du côté d'une philosophie qui revendique pour elle la négation de toute vérité, la position à laquelle se réclame Derrida, reste celle d'un ajournement infini de la vérité qui a lieu depuis toujours, c'est-à-dire l'affirmation d'une instabilité du sens, le diagnostic d'une présence du sens constamment confronté à sa propre dispersion. Derrida veut à tout prix rendre énigmatique tout ce que l'on croit entendre sous les déterminations habituelles de proximité à soi, d'immédiateté, de présence, d'intuitif, etc., en raison du fait que l'expérience du sens n'a rien d'une maîtrise, mais fait l'objet d'une itération qui l'a toujours déjà précédée. Une conviction fortement ancrée en Derrida consiste à renforcer l'idée d'une itération interminable du sens, d'un retard inaugural qu'aucune analyse ne saurait présenter, rendre présent dans son phénomène comme parfaitement identique à soi. En effet le propre — si tant est qu'on peut parler de *propre* chez Derrida — de toute signification est d'être transposable, c'est-à-dire itérable. En cela toutes les formes d'énonciations entendent se laisser traduire comme irréductiblement polysémiques ; elles donnent lieu à un éventail d'interprétations possibles, desquelles aucune ne peut être déterminée comme primaire, unilatérale et univoque. Un énoncé ou un signe linguistique quelconque se trouve toujours placé en un lieu de convergence et de divergence de plusieurs significations.

Pour Derrida, toute recherche d'un sens *propre* masque l'écart inscrit en lui. C'est l'écriture qui le révèle en faisant subsister le sens par-delà le changement de contexte et la disparition de son auteur. Derrida est le premier à insister sur le caractère « testamentaire » de l'œuvre écrite dans sa longévité vis-à-vis de celui dont elle est l'initiative consciente. C'est ce que Derrida appelle la « citationnalité » : la mise entre guillemets qui permet de rompre avec tout contexte donné et pouvant s'inscrire ou être inscrit dans de nouveaux contextes. Pour un texte pouvant être cité à l'infini et par tout le monde, il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu. Pour Derrida, cette *citationnalité* qui entraîne une duplication à l'infini du sens n'a rien d'un accident ou d'une anomalie. N'importe quel signe peut être significatif de façons différentes, dans un nombre indéterminé de contextes et, il n'y a pas de critère de normalité de contexte qui ne sélectionnera qu'un seul de ces contextes comme *propre* ou central. Bref, il n'y a pas de *propre* contexte ni de

propre interprétation. C'est en cela que consiste l'itération du sens. Derrida peut enfin dire :

L'absence de l'intuition — et donc du sujet de l'intuition — n'est pas seulement *tolérée* par le discours, elle est *requis*e par la structure de la signification en général, pour peu qu'on la considère *en elle-même*. Elle est radicalement requise : l'absence totale du sujet et de l'objet d'un énoncé — la mort de l'écrivain ou/et la disparition des choses qu'il a pu écrire — n'empêche pas un texte de « vouloir-dire ». Cette possibilité au contraire fait naître le vouloir-dire comme tel, le donne à entendre et à dire¹.

Selon la structure *a priori* du sens que donne une pure théorie du langage, un énoncé fait sens même en l'absence de l'émetteur, du récepteur, et de l'objet dont il est question. Husserl avait mis en évidence cet état de fait dans *L'origine de la géométrie*, mais c'est Derrida qui va tirer toutes les conséquences de cette analyse. Pour Derrida, l'écriture est le nom que la *grammatologie* donne à l'ensemble des signes pouvant fonctionner à l'absence totale du sujet, par de-là sa mort, et qui est impliquée dans le mouvement de la signification loin de tout contexte donné *a priori* et de toute normalité. Il existe, selon Derrida, une autonomie de la signification que l'écriture, le livre ou la littérature en général seule donne à voir. Derrida pense qu'un texte traverse les époques et les lieux, en passant d'un sujet à un autre, passant d'une interprétation à une autre, tout en restant le même texte, bien que le sens qu'il transmet ne soit pas à l'abri de toute modification. L'itération consiste justement dans ce mouvement, dans cette fluidité du sens et dans son détachement à la présence originaire d'un sujet pensant et communiquant. On peut déjà voir apparaître dans cette idée de l'itération du sens toute la critique que Derrida adresse à la question du sujet ou de la conscience comme présence absolue et irréductible, origine constituante de tout sens en général. Car pour Derrida, la présence à soi de la conscience ne sera plus la garantie ultime et irréductible de la transparence du sens, lequel continue au contraire de signifier en son absence.

Mais il y a tout de même une chose à laquelle Derrida semble ne pas trop tenir compte. Chez Husserl, en effet, toute donation s'inscrit toujours dans un cheminement au cours duquel, le remplissement intuitif adéquat, bien qu'anticipé dans l'intention, lorsqu'il ne se solde pas par une « déception », du fait que l'objet

¹ VP, p. 104.

n'apparaît pas tel que visé¹, il fait néanmoins l'objet d'une quête inachevée et sans cesse approfondie, quête au cours de laquelle une présence succède à une autre sans jamais que ne s'épuise l'élan intuitif. Le propos de Husserl qui suit laisse apparaître qu'au cours de la recherche de la vérité ou de l'évidence adéquate, l'entendement s'y prend progressivement, avec à chaque moment une connaissance plus nette de son objet. A chaque degré d'intuition correspond un degré de clarté supérieur et plus nette de l'objet à connaître. Husserl nous met donc en face d'un processus de stratification des modes de relation de la conscience à l'objet. On peut alors comprendre que la donation dans l'évidence parfaite reste pour Husserl à conquérir dans une chaîne ininterrompue de présences et d'absences, de possibilités sans cesse croissantes de certitudes et d'incertitudes, bref l'entendement procède par approximations ou par tâtonnements progressifs et, l'objet quant à lui, se présente de mieux en mieux sans jamais être totalement évident. Voici ce que dit justement Husserl pour attester du fait que la question de l'intuition, dans la phénoménologie, demeure au milieu de cette ambivalence du donné et du non-donné.

Dans la représentation intuitive, des degrés divers de plénitude intuitive sont possibles. Cette expression : degrés divers, renvoie (...) à des séries possibles de remplissements ; au fur et à mesure que nous progressons dans ces séries, nous apprenons à connaître toujours mieux l'objet au moyen d'un contenu présentatif qui ressemble toujours plus à l'objet et l'appréhende d'une manière toujours plus vivante ou plus complète².

¹ La chose peut elle-même s'avérer différente à l'acte qui l'anticipe. C'est l'expérience de la « déception » dont parle Husserl (*RLVI*, § 11-12) en dévoilant son caractère essentiel et déterminant pour la recherche, à chaque fois renouvelée, du vrai. Grâce à l'argument de la déception, Husserl introduit le rapport changeant entre l'intention signifiante qui annonce ou préjuge de la chose et l'avènement de la chose toujours susceptible de démentir l'intention qui l'annonce. Husserl parle de « déception » lorsque la chose se donne autrement qu'elle a été anticipée. Exemple : si nous voyons au départ que cet arbre est vert, il est toujours possible que le cours ultérieur de l'expérience dissipe cette vision en illusion. Ou bien il se pourrait qu'en croyant voir au loin un objet A que ce soit finalement en se rapprochant davantage un objet B qui se présente à nous. Le remplissement est donc entièrement un acte de vérification, c'est-à-dire de confirmation ou d'infirmité d'une intention ou d'une demande. Cf. *RLVI*, § 8-13. La synthèse de remplissement vise alors l'être-vrai d'un énoncé. Le désir de connaître est le désir que s'accomplisse dans la rencontre entre l'intention et la chose, l'avènement de leur vérité. Le remplissement est le fait d'un vécu évident qui vient confirmer un autre vécu non évident. C'est justement ce qui arrive lorsque nous voyons maintenant ce que nous ne faisons auparavant que penser.

² *RLIII/VI*, § 29, p. 122.

C'est ce que tendait à démontrer R. Bernet en tentant de remettre en question cet intuitionnisme radical, attribué à Husserl par Derrida et, qui, selon lui, ne tient pas compte du caractère « dynamique » de la conscience ainsi que les multiples formes d'absence dont le sens doit tenir compte dans son cheminement vers la vérité¹. R. Bernet prend justement le contre-pied de Derrida, en prétendant montrer que Husserl pense toute synthèse de remplissement intuitif, qu'elle soit sensible ou catégoriale, sous la forme d'un jeu incessant de présences et d'absences et, que toute présence se détache toujours sur un fond d'absences². Il faut dire que c'est en cette distinction entre *intention* et *intuition* que s'établissent les idées émises par Husserl et qui tendent toutes à infléchir sa thèse intuitionniste, notamment celle d'une « progression dans le remplissement », d'une « gradation dans la plénitude », ainsi que la distinction entre « intuitions complètes et intuitions lacunaires »³. Il faut croire que pour Husserl, la donation dans l'évidence n'a rien de véritablement évident au sens d'une saisie dans l'immédiat.

Première partie — conclusion.

L'essence du langage est son *telos* et son *telos* est la conscience volontaire comme vouloir-dire. La sphère indicative qui reste hors de l'expressivité ainsi définie, délimite l'échec de ce *telos*. Elle représente tout ce qui, s'entrelaçant pourtant à l'expression, ne peut être repris dans un discours délibéré et transi de vouloir-dire⁴.

En ce propos, s'articule la controverse qui tient ensemble Derrida et la phénoménologie husserlienne des *Recherches logiques*. Il met en avant l'argument que défend Husserl dès la première *Recherche*, un argument que conteste précisément Derrida à partir de *La voix et le phénomène*, à savoir que le langage se constitue originairement dans la conscience au travers d'un acte volontaire de transmission d'une *pure Bedeutung idéale*. Derrida fait remarquer que, selon Husserl, le langage ne se définit qu'à partir de son intentionnalité, c'est-à-dire, cette volonté express qui le porte à rendre présent un contenu de signification sous la forme d'un « vouloir-dire ». A ce langage originairement constitué et

¹ R. Bernet, *Conscience et existence*, Paris, PUF, 2004, p. 57.

² *Ibid.*, p. 66.

³ *RLIII/VI*, § 29, p. 123.

⁴ *VP*, p. 38-39.

téléologiquement orienté par un « vouloir-dire-vrai », s'oppose un autre dont la propriété est simplement d'*indiquer*, sans volonté intrinsèque de transmettre immédiatement un sens. C'est toute la différence que Husserl pose entre *expression* et *indice* dans le concept de signe, différence située au point de départ de la critique derridienne de la phénoménologie. C'est de cette différence que nous avons vu Derrida partir pour présenter la phénoménologie comme une philosophie *métaphysique*, soucieuse à ses yeux de faire de la *présence* et de l'*idéalité*, les normes d'une authentique rationalité philosophique.

Dans la controverse qui l'oppose à Husserl au sujet du partage du concept de signe en ses deux faces, l'une expressive et, l'autre indicative, Derrida fait bien de mentionner qu'il n'était pas question pour Husserl de distinguer un langage d'un non-langage. Il s'agissait simplement, à l'intérieur du langage en général, de faire la distinction entre le langage dans sa forme intentionnelle et le langage dans sa forme non-intentionnelle. Le premier désigne, selon la conception husserlienne que critique Derrida, le langage au sens strict et, le second, le langage dans sa plus grande généralité. Selon Derrida, ce partage husserlien du langage répond à une nécessité méthodologique, celle de la réduction phénoménologique du factuel-mondain au service de l'objectivité idéale ; une nécessité méthodologique qui, elle-même, répond à son tour à une nécessité conceptuelle et historique, à savoir celle du *logocentrisme* et de l'idéalisme métaphysique, que Derrida trouve à l'origine de ce qu'il appelle la « métaphysique de la présence ».

En effet, d'après Derrida, il y a « métaphysique de la présence » lorsque le *logos* en général tend toujours à apparaître dans le présent ou sous la forme de la présence. Derrida voit dans la manière dont la philosophie phénoménologique traite du langage ou du signe, cette volonté pour celle-ci de se vivre comme une *épistémè* de la présence intuitive de l'objectivité idéale dans le présent de la conscience. Derrida pense que la croyance en une présence intuitive de l'objectivité langagière dans la conscience, va de pair chez Husserl, avec la croyance en un état pur et pleinement signifiant du langage. Une croyance que, selon lui, la phénoménologie possède en partage avec la métaphysique et, qu'il qualifie de « logocentrique ».

S'agissant justement du « logocentrisme », perceptible selon Derrida dans la division phénoménologique du signe, c'est Platon qui posa les bases de l'un de ses préjugés fondateurs, notamment celui qui s'exprime dans l'opposition problématique de la parole vivante et intelligente et de l'écriture jugée inerte et simplement reproductrice. Platon serait le premier, selon lui, à avoir attribué une certaine négativité à la matérialité de l'écriture au profit de l'expressivité orale du

sens. Car le logocentrisme, affirme Derrida, « *consiste dans le fait de croire que l'écriture est une simple reproduction de la parole orale, au sens d'une image qui n'ajouterait rien aux possibilités cognitives* ». D'après Derrida, le logocentrisme, c'est-à-dire la métaphysique comme ontologie, théologie, et logique, ne va jamais sans la croyance en une forme de savoir absolu, et par conséquent, sans croyance en une forme de « clôture ». Derrida pense par ailleurs que l'histoire de l'être comme présence, comme présence à soi dans le savoir absolu, cette histoire qui s'étend de Platon jusqu'à Hegel, se referme avec la phénoménologie¹.

Derrida perçoit très tôt le logocentrisme à l'œuvre, dans la phénoménologie, à travers la manière dont Husserl écarte le signe-indice du champ de l'expérience signifiante au bénéfice exclusif du signe-expression. Pour Derrida, en effet, cette mise à l'écart de l'indice par la phénoménologie, porte la marque presque indélébile de cette forme de « violence » originellement constitutive de la philosophie et de la rationalité en général. Une « violence » sans cesse dirigée vers la région empirique de l'être afin d'isoler et de préserver l'être dans sa constitution *purement et simplement* idéale. L'*expression* est, pour Husserl, ce qui consacre la séparation de l'empirique et de l'idéal, en même temps que s'élève en elle la puissance du *logos* en tant que pure substance idéale. Selon Derrida, c'est dans le concept d'« expression », avec la *Bedeutung* qui lui est constitutive, que la *présence* s'instaure et entend se maintenir chez Husserl. Il ressort alors que, pour Derrida, c'est cette division phénoménologique du signe, avec l'intérêt porté sur l'idéalité de l'expression, qui trahit le parti-pris métaphysique de la phénoménologie des *Recherches logiques*.

Mais nous avons ensuite vu que, chez Derrida, le concept d'indice qui a été isolé hors du champ de présence par la phénoménologie à cause de son empiricité, réapparaît sous la forme de l'écriture. Ce qui fait que le conflit entre expression et indice chez Husserl, va s'élargir chez Derrida au conflit entre parole et écriture qu'il critique dans toute l'histoire de la philosophie. Par conséquent, pour Derrida, exhumer l'histoire refoulée de l'écriture dans une histoire longtemps supposée comme la seule spécificité du *logos*, c'est témoigner — bien au-delà de la seule phénoménologie — contre plusieurs siècles de son rejet, de son rabais, de la mise à l'écart dans sa différence irréductible. Depuis Platon jusqu'à Hegel, Derrida remarque qu'on admet que seule la parole, en vertu de la spiritualité qui la porte dans son rapport étroit à la pensée d'où elle procède originellement, peut assurer le maintien permanent du sens dans la présence. Tandis que l'écriture, pour sa part,

¹ *Ibid.*, p. 115.

considérée comme un langage artificiel et entièrement mécanique, menacerait la présence du sens en le portant au-dehors à travers des moyens empiriques. Pour Derrida, cette tendance à exclure la matérialité de l'écriture témoigne d'une « violence » dont la « réduction » husserlienne serait à une époque encore récente, l'élément déterminant. Car Derrida comprend la réduction comme ce procédé « stratégique » qui mène à un état où le langage voudrait se découvrir épuré de toute factualité ; un état de pureté où se vivrait la coïncidence du signe et du sens, du sens et de la pensée ; un état de pureté dans lequel la pure présence à soi et à la pure présence de l'objet dans la conscience se découvrent dans leur co-appartenance originaire. La réduction phénoménologique à la « voix » qui s'exprime tout en s'entendant parler dans le silence absolu de la conscience, est l'exemple marquant de cette co-appartenance intuitive du sens et de la conscience. Dans la clôture de cette expérience, celle de la voix silencieuse, le langage est vécu comme une unité indécomposable, pure substance transparente.

Pour Derrida, interprétant Husserl, c'est l'intuition qui accomplit la mise en présence du sens et de la conscience ; de part en part, elle accomplit la métaphysique de la présence. Selon Derrida, Husserl aurait d'abord voulu penser l'autonomie de la signification par rapport à l'intuition, mais sans y parvenir, car ses analyses lui conduiront à subordonner l'intention au remplissement intuitif. Même si, pour Husserl, l'intuition pleine ne peut qu'à peine être pensée sans jamais faire l'objet d'une saisie positive, Derrida ne peut s'empêcher de considérer que Husserl pense l'intention en termes d'attente ou de désir d'intuition.

Il est essentiel de retenir que dans sa critique de la phénoménologie du signe chez Husserl, Derrida s'en prend en réalité à toute cette tradition qui prétendait soustraire le sens, la vérité, la présence, l'être, du mouvement général de la signification. Pour Derrida, la phénoménologie repose sur la conception de l'être comme non-réalité, non-existence. Selon lui, l'idéalité est le dernier mot de la phénoménologie¹. Le concept d'idéalité est au centre de la problématique husserlienne du signe que critique Derrida. Car il est apparu à Derrida que Husserl ne peut décrire la structure du discours que comme idéalité : l'idéalité de la forme sensible du signifiant qui doit sans cesse se répéter et toujours rester la même².

¹ *Ibid.*, p. 59, note 1. Derrida voit chez Husserl le réveil de la décision originaire de la philosophie sous sa forme platonicienne : « *Quand il affirme la non-existence ou la non-réalité de l'idéalité, c'est toujours pour reconnaître que l'idéalité est selon un mode qui est irréductible à l'existence sensible ou à la réalité empirique, voire à leur fiction. En déterminant l'ontôs on comme eidos, Platon ne fait pas autre chose* ». *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 58. Dans le phénomène du « s'entendre-parler » compris comme auto-affection pure, le signifié qui y apparaît est une idéalité qui doit pouvoir se répéter et se transmettre

L'idéalité ne serait que le nom de la permanence du *même* et la possibilité de sa répétition. L'idéalité n'existe pas dans le monde, sans toutefois venir d'un autre monde : « *elle dépend toute entière de la possibilité des actes de répétition. Elle est constituée par elle. Son « être » est à la mesure du pouvoir de répétition*¹ ». L'idéalité absolue serait donc le corrélat d'une possibilité de répétition indéfinie. Nous allons voir que bien au-delà de la phénoménologie des *Recherches logiques*, la question de l'idéalité reste au cœur de la critique derridienne de la phénoménologie.

Or si le logocentrisme de la phénoménologie admet que la face signifiée du signe peut se distinguer originairement de la face signifiante et, qu'en droit, elle n'aurait pas besoin du signifiant pour être ce qu'elle est², Derrida va, pour sa part, suspecter la différence entre le signifiant et le signifié, l'expression et l'indice, parole et écriture, voire l'idée du signe et du langage en général. Derrida déclarera se tenir à la limite : à la fois dans la métaphysique du signe qu'il faut déconstruire et au-delà du concept de signe dont il se sert encore. L'essentiel du travail de Derrida consiste plutôt à dire, comme nous l'avons démontré dans cette première partie, qu'il ne saurait y avoir de signe ou de langage purement idéal, encore moins de signe ou de langage purement empirique. En d'autres termes, il n'y a pas de langage originairement constituant et, un autre originairement constitué. Selon lui, tout signe est traversé par une altérité irréductible. Dans le cas du signe-expression, c'est le signe-indice qui compose son altérité, une altérité non constituable, non réductible, non dérivable. La relation de l'expression et de l'indice est marquée, selon Derrida, par l'enchevêtrement, l'entrelacement. D'où la structure différentielle du signe que nous avons développé. Face à l'indice, l'expression fait l'épreuve de la différence, une différence qui vient rompre toute position dans la présence.

Dans ce qui va suivre, nous verrons que des structures indicatives d'un autre type ne cesseront d'apparaître partout où Husserl prononcera le primat de l'idéalité et de la présence, structures dont l'effacement constitue, selon Derrida, une tâche infinie, voire impossible. Nous aurons à montrer que toute l'entreprise de Husserl — bien au-delà des *Recherches logiques* — serait, selon Derrida, menacée si la *Verflechtung* accouplant l'indice à l'expression, l'empirique à l'idéal, était

indéfiniment comme le même. C'est le sujet qui se laisse affecter par le signifiant qu'il produit sans aucun détour. La voix transcendante vers laquelle on est reconduit par la réduction, ne rencontre dans son émission, aucun obstacle venant du monde.

¹ VP, p. 58.

² Pour Derrida, critiquant la phénoménologie du signe : « *Il faut écarter, abstraire, réduire l'indication comme phénomène extrinsèque et empirique, même si une relation l'unit en fait à l'expression, l'entrelace empiriquement avec celle-ci* ». Ibid., p. 28.

absolument irréductible, inextricable dans son principe, si l'un ne s'ajoutait pas à l'autre comme une simple composante inessentielle, mais habitait l'intimité essentielle de son être.

Deuxième partie

De la phénoménologie à la grammatologie.

*Derrida et la déconstruction de la phénoménologie de l'idéalisme
transcendantal à partir de l'expérience fondatrice de la constitution
originale*

Deuxième partie — introduction.

Le travail que Derrida consacre à la phénoménologie de Husserl, tel qu'il en revendique la portée déconstructrice dans une note en introduction de *La voix et le phénomène*, semble nous dire, de façon assez précise, qu'il se limite au discours portant sur la doctrine de la signification telle qu'elle se constitue dès la première des *Recherche logiques*¹. Bien qu'il s'avère indéniable, ainsi que nous l'avons vu précédemment, que la première *Recherche* constitue le point de départ de la critique derridienne de la phénoménologie de Husserl, mais on aurait toutefois tort de penser que celle-ci s'épuise en son sein. En réalité, Derrida porte sa déconstruction bien au-delà de l'opposition que Husserl établissait entre *expression* et *indication*. Il faut à cet effet dire, comme l'a fait Rudolf Bernet, que la question du signe à partir de laquelle s'engage et s'organise la critique derridienne dans *La voix et le phénomène*, aussi étroite soit-elle, engage tous les problèmes de la phénoménologie².

On peut d'ailleurs constater que la même note dans laquelle Derrida semble circonscrire l'analyse au contexte de la première *Recherche*, présuppose déjà l'idée d'un débordement de ce contexte, et de nombreux thèmes évoqués comme faisant de Husserl un imminent représentant de la « métaphysique de la présence » ne font pas, à proprement parler, partie du champ thématique des *Recherches logiques*. Ce qui signifie en faisant parler une fois encore R. Bernet, que Derrida se serait servi « de cette microphénoménologie du signe comme tremplin pour sauter à pieds joints dans l'interrogation des concepts fondamentaux tels que la réduction phénoménologique, la conscience transcendantale, la constitution »³. Autant de thèmes, verrons dans ce qui suit, inscrivant la phénoménologie dans une démarche idéaliste transcendantale, ne vont pas, de l'avis même de Derrida, sans rapport à la question de « la présence » qu'il critique.

Nous remarquerons en effet que dans la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal, Husserl se situe toujours au cœur de la question épistémologique centrale, posée depuis longtemps dans les *Recherches logiques*, celle visant à comprendre la relation d'une subjectivité à une objectivité. C'est, bien entendu, la question qui restera constante chez Husserl et qui animera l'ensemble de ses travaux : pour Husserl, il sera toujours question d'examiner les phénomènes depuis

¹ VP, p. 1, note 2.

² R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 269.

³ *Ibid.*

leur constitution idéale dans la conscience, en mettant de côté leur existence réelle. Le conflit entre l'existence réelle des phénomènes et leur non-existence idéale, conflit qui oppose en réalité l'existence d'un objet hors de la conscience à l'existence d'un objet dans la conscience, déjà présent dans la théorie du signe, va se poursuivre dans la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal. Autrement dit, la logique séparatiste de l'*expression* et de l'*indication* dans les *Recherches logiques*, préjuge déjà des parallélismes qu'on pourra observer, aussi bien dans les *Leçons sur le temps*, les *Idées...*¹ que dans les *Méditations cartésiennes*. Il sera possible de remarquer que le motif qui s'exprime dans la distinction entre *expression* et *indice* garde toute sa valeur au moment où s'approfondit l'analyse de la thématique transcendantale, c'est-à-dire, lorsqu'il s'agira de faire retour en direction de la subjectivité et de la temporalité originaires par réduction de toute transcendance factice. Car pour Derrida, c'est dans ces « parallélismes » que la phénoménologie n'a jamais cessé de déployer que se trouve l'énigme de sa constitution comme science philosophique.

C'est en ce sens qu'il faut dire que la réduction phénoménologique dont la pratique explicite permet la transition au contexte qui est celui de l'idéalisme transcendantal et, toutes les différences conceptuelles dans lesquelles elle se prononce, n'ont de sens que par rapport à ces parallélismes que Derrida conçoit par ailleurs comme des phénomènes à déconstruire, en y voyant là des phénomènes d'« écarts » et de « différences » irréductibles et insurmontables. Ces parallélismes restent marqués par les différences entre l'essence et le fait, l'idéal et le réel, le transcendantal et l'empirique, le subjectif et l'objectif, différences à l'intérieur desquelles on voit s'enraciner les idées de fondation et d'originarité, vestiges de la métaphysique traditionnelle dont Derrida, on le verra, fera apparaître comme les « effets » d'un jeu ininterrompu et impossible à annuler ou à stabiliser sous l'autorité d'une présence. On verra que pour Derrida, l'esprit de la métaphysique comme « métaphysique de la présence », s'exprime d'autant plus fort dans ces dualismes établis par la phénoménologie, que c'est le concept de « conscience » et plus précisément de son essence, qui en est l'élément fondateur. Autrement dit, en phénoménologie la conscience est cette présence dont on ne saurait se passer ou dépasser. Mais nous verrons non seulement le rapprochement qui s'opère entre la conscience husserlienne et la conscience au sens de Descartes, donc au sens de la métaphysique, et la manière dont elle s'en émancipe pour devenir une conscience strictement phénoménologique.

En effet chez Husserl, Derrida fait remarquer qu'il y a une idée traditionnelle qui réapparaît, celle de l'exigence de fondation de la philosophie et du monde depuis une expérience de pensée plus originelle. Or comme va s'en presser de le rappeler Derrida, l'exigence de fondation, d'originarité, de clarté première, qui s'exprime en phénoménologie par l'idée de « constitution originaire », reste la marque première du logocentrisme et de la métaphysique de la présence. Interroger l'idée de fondation ou de constitution originaire, c'est interroger la phénoménologie transcendante dans son questionnement fondamental. Derrida va rappeler l'importance du thème de la fondation chez Husserl, en mettant en évidence le fait que la perte de l'origine fondatrice est, dans l'entendement de Husserl, source de « crise » et d'instabilité pour la raison théorique. La perte de l'origine ou du fondement serait, pour Husserl, en même temps occultation, aliénation, perte d'unité, source de relativisme.

Il est vrai que pour toute science, le rapport à l'origine permet de comprendre sa propre condition de possibilité, en sachant qu'en elle se trouve aussi inscrit son projet ou sa téléologie. Chez Husserl, on part alors de la question de l'origine à celle de la responsabilité du sens de la science et de la philosophie¹. En revanche, chez Derrida, il s'agira de descendre au plus profond de ce que Husserl considère comme étant la « structure originaire » du sens pour découvrir le jeu paradoxal, la complication qui y règne et qui déstabilise toute idée de fondement.

Nous verrons par ailleurs que Derrida, comme Heidegger avant lui, n'entre dans la phénoménologie qu'en visant une double sortie : une sortir hors de celle-ci, et en même temps une sortie hors de la métaphysique. Derrida utilise la phénoménologie que pour « détruire » avec elle, puis en elle, l'orthodoxie de la métaphysique de la présence. Autrement dit, il s'agit d'une entrée dans la phénoménologie qui devient aussitôt une entrée en conflit, car on sait déjà et, on l'a vu, que la phénoménologie de Husserl ne peut éviter de se définir par rapport à la métaphysique. Mais avec l'avènement de la *grammatologie*, "science" dont nous aurons à préciser les contours, et sa mise en œuvre à travers la stratégie de lecture et d'écriture qu'il nomme « déconstruction » en héritage de Heidegger, c'est la phénoménologie que Derrida emprunte à Husserl qu'il conduira vers une finalité non husserlienne, mieux vers son interruption ou son impossibilité. Tel sera le paradoxe de sa fidélité

¹ Derrida peut alors dire à propos du projet husserlien d'une refondation des sciences que, « *prendre conscience des origines, c'est en même temps se rendre responsable du sens de la science et de la philosophie ; c'est l'amener à la clarté de son « remplissement » ; c'est se mettre en mesure d'en répondre à partir du sens de la totalité de notre existence* ». Cf. IOG, p. 11.

à l'esprit de la phénoménologie husserlienne, phénoménologie dont l'héritage assumé ne va jamais sans contestation. Nous verrons à la fin de cette deuxième partie qui va suivre, et plus précisément dans son deuxième chapitre, que la grammatologie comme généralisation du rapport textuel au sens précède non seulement la phénoménologie comme quête du sens originaire, mais aussi l'ontologie comme démarche en retour sur le sens de l'être. En ultime intention, nous entendons démontrer que pour Derrida, la grammatologie constitue plus que la phénoménologie, l'ontologie et la linguistique réunies, la science fondamentale. C'est elle qui précède et déborde toutes les sciences, les conditionne mais pourtant ignorée cette de ces dernières.

Pour conduire cette deuxième partie, nous avons choisi de la distribuer essentiellement en deux moments : La phénoménologie de l'idéalisme transcendantal et la critique derridienne de l'idée de fondation originaire (Chapitre premier) et la fondation derridienne de la grammatologie dans les limites de la phénoménologie (Chapitre deuxième)

Chapitre premier

Phénoménologie de l'idéalisme transcendantal et la critique derridienne de l'idée de fondation originaire

Mettre au clair dans son principe la nécessité du retour à la conscience, déterminer de manière radicale et expresse le chemin et les procédures de ce retour, délimiter principiellement et explorer systématiquement le champ de la subjectivité pure tel qu'il s'ouvre à la faveur de ce retour, — voilà ce que signifie le terme de phénoménologie¹.

La phénoménologie n'a pu pousser à son extrême limite *l'exigence formaliste* et critiquer tous les formalismes antérieurs qu'à partir d'une pensée de l'être comme *présence à soi*, à partir d'une *expérience* transcendantale de la conscience pure².

1. 1. Husserl et l'idée fondatrice de la constitution originaire : approche phénoménologique de la conscience et du temps

Nous voulons ici mettre en avant un thème très en vue chez Husserl, à savoir celui du retour phénoménologique à l'unité d'un fondement originaire, constitutif du sens en général. Il s'agira là de voir, soumis à la critique derridienne, un thème récurrent et constant dans la phénoménologie de Husserl. En effet, lorsqu'on se place du côté de Husserl, la croyance en un originaire fondateur auquel on peut faire retour, abrite en elle la possibilité même de la phénoménologie. Car, c'est au sein de cette croyance en un originaire fondateur que s'inscrit le couple conceptuel porteur de toute la phénoménologie, à savoir celui du constituant et du constitué, du transcendantal et de l'empirique, de l'essence et du fait. Nous verrons que c'est aussi en cette incontournable dualité phénoménologique que se positionnera Derrida, à la fois pour débusquer les signes de la « métaphysique de la présence » chez Husserl, ainsi que l'impossibilité pour la présence d'apparaître comme tel.

On remarquera par-dessus tout, que Derrida entretient avec le transcendantal husserlien des rapports très complexes. Car tout espoir de (re)fondation par remontée généalogique en direction d'un originaire revendiquant l'exclusivité du

¹ E. Husserl, « La phénoménologie » (article pour l'*Encyclopaedia britannica*) deuxième version, in *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 94.

² *MP*, p. 207.

sens, reste justement ce que conteste Derrida, lui qui met en musique le caractère irréductiblement aporétique de tout rapport impliquant un originaire et un non-originaire, un constituant et un constitué. Mais avant de voir comment Derrida met en évidence cette structure irréductible de l'aporie qui annule toute idée d'un originaire fondateur, nous allons d'abord commencer par examiner comment se déploie ce thème du retour à l'originarité d'un fondement chez Husserl, en mettant en avant A/la réduction au moi originaire et B/ la réduction au temps originaire.

A. La réduction phénoménologique au moi originaire

La phénoménologie transcendantale de Husserl est incontestablement une entreprise fondationnaliste¹. Son projet consiste à (re)fonder la philosophie depuis une origine jugée indépassable. Selon Husserl, l'œuvre de (re)fondation attribuée à la phénoménologie consiste à retrouver l'essence des choses et du monde en remontant le courant des réductions jusqu' à la genèse de leur signification dans la conscience qui leur donne sens. Mais fonder tout être dans une conscience qui, par ailleurs, se fonde elle-même dans sa propre présence à soi, ne revient-il pas à reprendre le geste cartésien, geste éminemment métaphysique ? Nous verrons que c'est à travers l'expérience réductive au moi originaire — aussi semblable que possible au doute cartésien — que repose toute la doctrine de l'idéalisme phénoménologique. D'où l'importance que nous voulons donner aux thèmes de la conscience originaire et de la réduction phénoménologique qui y conduit en s'approfondissant. A cet effet, doit-on réduire la conscience husserlienne à une conscience métaphysique, conscience toujours immédiate et pleinement présente à elle-même dans le recentrement sur soi ? La conscience en son acception phénoménologique fondamentale est-elle une donnée intuitive ou faut-il penser son intuitivité comme le résultat d'une déconstruction ?

Notre étude de la conscience comme origine absolue du sens prendra deux directions, l'une s'inscrivant dans le dépassement de l'autre. La première direction fera alterner cartésianisme et husserlianisme, métaphysique et phénoménologie. La deuxième direction est celle qui verra s'affirmer le concept de conscience dans son acception ultimement phénoménologique.

¹ F. Dastur a d'ailleurs noté l'importance que revêt chez Husserl le thème de la *Fundierung*, depuis la *Philosophie de l'arithmétique* jusqu'à *Expérience et jugement*. La *Fundierung* va toujours de pair avec la *Rückfrage*, tous deux désignant conjointement l'acte en retour et le fondement originaire vers lequel il donne accès. Cf. F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 36.

Par conséquent nous allons donc montrer comment s'opère cette réduction au moi originaire chez Husserl, en commençant par évoquer a) la situation du moi dans l'« attitude naturelle », puis b) sa découverte néo-cartésienne comme évidence indubitable. Par ailleurs c) nous verrons comment Husserl thématise le moi originaire en termes proprement dit de subjectivité transcendantale constituante, avant de signifier d) que dans le domaine de la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal, la fondation ultime de l'objectivité est une œuvre intersubjective à laquelle le moi ne saurait se détacher. Et enfin e) nous étudierons la complexité du rapport qu'entretient la conscience constituante avec l'altérité d'autrui. Mais ceci étant, à chaque étape de notre argumentation, nous prendrons le soin de laisser apparaître la complexité des rapports que la phénoménologie husserlienne entretient avec la valeur métaphysique de la présence.

a) La conscience selon « l'attitude naturelle »

Pour Husserl, l'accès phénoménologique au moi originaire ne fait pas l'objet d'une saisie dans l'immédiat. C'est plutôt le résultat d'un travail descriptif s'approfondissant de façon constante que le sujet exerce sur lui-même¹. Nous voulons, dès à présent, mettre en avant la situation inaugurale dans laquelle s'engage ce travail de fond, en montrant comment cela exige du sujet une rupture avec le cours habituel de son expérience du monde et de lui-même. Husserl posait ainsi les bases de sa démarche philosophique :

Nous partirons du point de vue naturel, *disait-il*, c'est-à-dire du monde tel qu'il s'oppose à nous, de la conscience telle qu'elle s'offre dans l'expérience psychologique et nous en dévoilerons les présuppositions essentielles².

Husserl semble présupposer dès le départ un mode d'existence dit « naturel » dans lequel le monde se rapporte immédiatement au sujet comme s'opposant à ce dernier. Et que ce mode d'existence naturel est aussi celui du sujet dans son rapport immédiat à lui-même. En fondant la phénoménologie, Husserl comptait justement dévoiler les présupposés qui sous-tendent cette existence naturelle.

¹ Ce travail de fond que le sujet fait sur son propre être-au-monde naturel est un véritable travail de déconstruction. Car, précisons-le dès à présent, ce retour au moi originaire est en réalité comme le dit F. Dastur, un retour à une « subjectivité voilée », non actuellement décelable, et qui ne peut apparaître qu'au terme d'une réduction qui serait en réalité un acte de déconstruction.

² *ID I*, p. 6.

L'« attitude naturelle », encore qualifiée de « dogmatique » ou de « naïve », que Husserl oppose à l'attitude proprement philosophique ou phénoménologique, ne saurait trouver chez lui une définition univoque ou unilatérale. Au départ de la deuxième section des *Idées directrices pour une phénoménologie*, c'est ainsi que Husserl décrivait la situation de l'homme dans l'attitude naturelle :

J'ai conscience d'un monde tel qu'il s'étend sans fin dans l'espace, qui a et a eu un développement sans fin dans le temps. Que veut dire : j'en ai conscience ? D'abord ceci : je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience. Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensible, les choses corporelles sont *simplement là pour moi*, avec une distribution spatiale quelconque ; elles sont « *présentes* » au sens littéral ou figuré, que je leur accorde ou non une attention particulière, que je m'en occupe ou non en les considérant, en pensant, sentant ou voulant. Les êtres animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate ; je les regarde, je les vois, je les entends approcher, je leur prends la main et parle avec eux (...). De plus ils sont présents dans mon champ d'intuition, en tant que réalités, alors même que je ne leur prête pas attention¹.

A ce propos de Husserl nous présentant la situation de l'homme dans l'attitude naturelle, nous pouvons faire suivre le propos suivant de Eugen Fink, traduisant lui aussi la même situation :

Le savoir de soi dans le monde comme étant parmi l'étant appartient à la facticité de l'esprit existant (*daseienden*). Entouré par le cosmos, situé dans l'infini multiplicité des choses, avec elles dans un seul temps, un seul espace, abandonné aux puissances supérieures de la nature, impuissant face au destin, l'esprit se comprend et se considère comme « homme »².

Il faut alors dire, concernant l'attitude naturelle, que ce phénomène émane, selon Husserl, de l'inscription originel du sujet dans le monde. Un monde dont il prend conscience immédiatement comme étant toujours déjà là dans sa réalité, en faisant l'expérience des choses et des autres. D'après Husserl, s'il y a pour tout homme une évidence première, c'est bien celle de la présence du monde donnée

¹ *ID I*, § 27, p. 87-88.

² E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1966, p. 187.

dans l'intuition, un monde qui semble l'avoir toujours déjà précédé, et qui s'étendrait à l'infini dans l'espace et dans le temps. La présence d'un monde environnant, la croyance en sa réalité, l'appartenance à ce monde, sont pour le sujet, autant de phénomènes dont la certitude est *a priori* incontestable. Selon Husserl, « *Le monde est là constamment donné dans l'expérience ; c'est à lui, aux événements particuliers se produisant en lui, dont nous avons l'expérience, que se rapportent continuellement nos efforts de connaissance, nos préoccupations, nos soucis et nos actions* »¹.

Voulant caractériser ce qu'est le monde, Husserl le présente comme constituant à la fois un environnement d'objets déterminés et, pour une grande part, indéterminés. C'est, nous dit-il, aussi bien « *l'ordre des êtres dans leur présence spatiale* » que « *l'ordre des êtres dans leur succession temporelle* »². Mais il faut en outre ajouter que le monde auquel l'*ego* se trouve lui-même incorporé et qui s'étend sans limite comme un horizon jamais circonscrit, ne se limite pas à un simple monde de choses corporelles simplement présentes, objets d'attention ou d'inattention. Il implique aussi, selon Husserl, un monde des valeurs : « *D'emblée je découvre les choses devant moi pourvues de propriétés matérielles, mais aussi de caractères de valeurs : elles sont belles et laides, plaisantes et déplaisantes, agréables et désagréables* »³. L'attitude naturelle va désigner, à cette occasion, le fait que le sujet, en tant qu'être originellement en situation dans le monde, accueille et accepte sans réserve l'existence de ce monde qui vient à lui, et qu'il rencontre ou découvre en tant qu'émerge avec lui un nombre illimité des étants, des valeurs et des normes qui, pour lui, forment son environnement matériel et son héritage culturel immédiat.

Ce que dit Husserl, c'est précisément que le sujet dans sa vie naturelle pose à chaque fois des existants, aussi animés qu'inanimés, matériels que spirituels, avec lesquels il est en échange permanent. Husserl va ainsi élargir la notion de « monde » à tout l'environnement immédiat ou lointain, connu ou inconnu, passé et futur, théorique ou pratique, de l'*ego* ; de même qu'il élargira la notion d'« attitude naturelle » à toutes les formes d'expériences spontanées de la conscience à l'égard du monde. A ce titre, le rapport au monde implique un rapport à l'espace à travers l'expérience des choses et des autres et un rapport au temps, au sens où

¹ *PP II*, 32^e leçon, p. 56.

² *ID I*, § 27, p. 89. Husserl déclare notamment que « *l'environnement indéterminé s'étend d'ailleurs à l'infini (...). Ce monde qui est présent pour moi maintenant (...) a son horizon temporel infini dans les deux sens, son passé et son futur, connus et inconnus* »

³ *Ibid.*, § 27, p. 90.

l'expérience du monde ne se limite pas à l'expérience faite au présent, mais s'étend dans la durée, en intégrant en elle, les expériences antérieures et les attentes futures¹ ; mais aussi un certain rapport à l'affectivité.

Ce qu'il faut donc d'abord entendre par conscience selon l'« attitude naturelle », c'est, pour tout homme, son lien le plus intime avec le monde qu'il habite, lien par lequel chacun adhère d'abord de manière irréfléchie, sachant que le monde renvoie au lieu en direction duquel porte chacune de nos expériences, c'est en lui que repose la totalité de nos faits, de nos croyances et de nos théories². Dans l'attitude naturelle, en effet, l'*ego* a l'impression qu'il découvre ou rencontre le monde et son univers de significations. Et que dans ce monde, le sujet s'appréhende simplement comme un étant au milieu des autres étants, un étant ordinaire soumis aux lois de la nature comme tout autre étant dans la nature.

Husserl voit dans cette attitude de la conscience, attitude consistant à s'identifier à un simple étant intra-mondain qui accueille le monde des choses et des valeurs sans questions, l'expression de la « naïveté » propre à toute subjectivité engagée dans un monde qu'elle pose comme une réalité extérieure et simplement présente. En signe de cette naïveté, l'*ego* se pose comme moi-humain, pris dans sa réalité pleinement concrète : « *je suis un corps animé, dit Husserl, une réalité psycho-physique appartenant au monde, à l'univers des réalités naturelles* »³. La naïveté est, pour Husserl, le fait d'accepter tout ce qui est comme allant de soi, sans aucune réflexion. La naïveté est d'autant plus profonde qu'elle ne se reconnaît pas être comme telle dans l'attitude naturelle. Car si elle venait à se connaître être comme telle, elle s'éliminerait comme naïveté, c'est-à-dire comme attitude mue par des préjugés. C'est pourquoi le travail phénoménologique consiste justement à révéler la naïveté à elle-même, à amener l'attitude naturelle à se découvrir, de sorte que le sujet cesse de s'identifier à un être simplement naturel.

Eugen Fink (1905-1975) qui était pendant plusieurs années un proche collaborateur de Husserl, dans son texte auquel Husserl avouait reconnaître pleinement la restitution adéquate du sens de ses propres intentions

¹ Selon Husserl, l'attitude naturelle s'étendrait « à un passé sans fin grâce à la série infinie de mes souvenirs relatifs au flux de mes perceptions antérieures », elle s'étend ensuite « à un avenir infiniment ouvert » suivant « des horizons multiples de réalités perceptibles ».

² Husserl dit précisément que « C'est à ce monde, à ce monde dans lequel je me trouve et qui en même temps m'environne, que se rapporte le faisceau des activités spontanées de la conscience avec leurs multiples variations (...), bref la conscience au stade théorique, sous ses formes et à ses degrés les plus différents. Ajoutons les actes et les états multiformes de l'affectivité et de la volonté ». *Ibid.*, § 28, p. 91.

³ *PPII*, 37^e leçon, p. 99.

philosophiques¹, comparait cette naïveté spontanée qui caractérise l'attitude naturelle de la conscience dans le monde, avec la situation du prisonnier platonicien dans la caverne, lequel est abusé par des fausses évidences et par les préjugés, prenant sans distance critique des ombres pour l'être véritable².

Rappelons que dans le contexte platonicien, la caverne représente pour le sujet, la disposition à accepter sans questions le monde tel qu'on le rencontre dans son évidence première. Et l'attitude naturelle, ainsi pensée à la dimension de la caverne platonicienne, désigne la certitude de l'expérience sensible dans laquelle le monde est donné à l'homme en général dans la vie courante. Ainsi elle désigne l'ensemble de nos savoirs non-interrogés, elle est le monde pensé comme domaine premier ou prédéfini de la connaissance auquel le sujet adhère de manière irréfléchie et sans même s'en rendre compte. C'est le premier site existentiel et gnoséologique empêchant le sujet de réaliser que, loin de lui être simplement donné d'avance comme allant de soi, le monde est au contraire ce qui demande à être conquis par la connaissance. La croyance spontanée au monde masquerait le processus de connaissance que le sujet engagerait en sa direction, et en vertu duquel le monde fait sens pour lui. C'est justement cette croyance spontanée ou immédiate au monde, que Husserl appellera à interrompre, à suspendre, dans un mode spécifique de suspension qui ne sera pas une négation de l'existence du monde, encore moins de son être-au-monde, mais sera plutôt une reconquête de la connaissance que le sujet a de ce même monde. Cette suspension est justement le rôle que Husserl fera jouer à l'*epokhè* phénoménologique.

Par ailleurs, sur le terrain de l'attitude naturelle, Husserl voit se déployer les sciences de la nature avec leurs objets et leurs méthodes. En effet Husserl opposait « *le savant dans les sciences de la nature* » au « *savant dans les sciences des essences* », avec à l'esprit l'idée qu'on peut examiner les affirmations du premier à la lumière des expériences du second qui, à *priori*, les fondent. Par conséquent, l'attitude naturelle dont parle Husserl, désigne dans le contexte scientifique, le comportement des sciences dont la démarche d'analyse est qualifiée par Husserl de positiviste, d'objectiviste ou de naturaliste. Husserl pense ici successivement à toutes les disciplines qui prennent pour thème la nature ; à toute théorie de la connaissance tirée des sciences de la nature ; et à toutes les sciences qui pensent

¹ Husserl disait explicitement en référence au texte de Eugen Fink « *qu'il ne contient pas une seule phrase que je ne puisse intégralement m'approprier, que je ne puisse expressément reconnaître comme ma propre conviction* » Cf. « Avant-propos d'Edmund Husserl » in E. Fink, *De la phénoménologie*, op. cit., p. 14.

² E. Fink, *De la phénoménologie*, op. cit., p. 179.

leur objet sur le modèle de l'objet naturel. Par objet naturel, il faut entendre ici l'objet matériel ou physique donné dans l'expérience sensible. Ces sciences dites de la nature, ou ces sciences au comportement « naïf » et « dogmatique » sont, selon Husserl, celles qui voient dans le monde toujours déjà là des phénomènes physiques s'opposant au sujet, le seul monde possible, le seul véritablement existant, et le seul sur lequel doit réellement porter l'activité scientifique.

Dans son texte datant de 1911, Husserl disait précisément que pour les tenants des sciences de la nature, tout ce qui peut faire l'objet d'un intérêt scientifique se rapporte au monde comme à la nature physique. Autrement dit :

Le tenant du naturalisme (...) ne voit rien qui ne soit à ses yeux nature et avant tout nature physique. Tout ce qui est, ou bien est d'ordre proprement physique et fait partie de l'ensemble homogène de la nature physique, ou bien peut être d'ordre psychique, mais n'est alors qu'une simple variable dépendante de l'ordre physique¹.

Ou encore, souligne Husserl :

Ce qui caractérise toutes les formes du naturalisme extrême et radicale (...), c'est, d'une part, qu'elles *réduisent à un fait de nature la conscience* et toutes les données immanentes à l'intentionnalité, et, d'autre part, qu'elles *réduisent à des faits de nature les idées*, donc toutes les normes et tous les idéaux absolus².

Husserl considère alors que les sciences positives ne dépassent jamais les limites du monde empirique qui nous est immédiatement donné dans la perception sensible et sur lequel repose et s'actualise chacune de nos expériences. De telles sciences, dont la physique est le modèle de scientificité par excellence, Husserl les accuse de restreindre la sphère de l'expérience au seul mode de donation sensible et de demeurer aveugles devant le mode spécifique de donation et de traitement de l'objet idéal ou de l'objectivité en général. Ces sciences se contentent uniquement du monde tel qu'il est en fait, sans se soucier de la manière dont il est connu, sans le rapporter aux actes de conscience qui font qu'il soit connu.

Selon Husserl, les sciences de la nature, comme toute science empirique fondée sur l'expérience et qui nie les évidences eidétiques, ne fournissent jamais que des

¹ E. Husserl, *Philosophie comme science rigoureuse*, tr. fr. Marc. B. De Launay, Paris, PUF, 1989, p. 19.

² *Ibid.*, p. 20.

cas singuliers et rien de général en matière de connaissance¹. On peut voir, dans le propos qui suit, que Husserl entend éloigner la phénoménologie naissante de tout type de pensée naturelle.

La phénoménologie pure à laquelle nous voulons ici préparer l'accès, en caractérisant sa situation exceptionnelle par rapport aux autres sciences, et dont nous voulons établir qu'elle est la science fondamentale de la philosophie, est une science essentiellement nouvelle ; ses caractères essentiels la rendent étrangère à la pensée naturelle ; aussi est-ce seulement de nos jours qu'elle a tendu à se développer. Elle se nomme une science des phénomènes².

Aussi Husserl entendait donc développer une science fondamentalement nouvelle. Ce qui implique à cet effet une nette distinction entre celle-ci et les sciences déjà existantes. Ce que Husserl souligne en premier lieu, c'est que cette nouvelle science, à savoir la phénoménologie, est loin de coïncider avec les sciences régnautes et leur façon habituelle de penser que Husserl qualifie de *natürliche Einstellung*. Cela signifie qu'elle ne sera pas une science portant sur les choses de la nature et sa méthode ne sera pas expérimentale. Elle va en revanche étudier les *phénomènes*, c'est-à-dire les objets du monde en tant qu'ils sont des corrélats de la conscience et non en tant qu'ils existent en soi comme extérieurs à celle-ci. La phénoménologie nouvellement mise en place va rapporter tout objet naturel ou matériel à son essence idéale dans l'acte de la conscience qui l'appréhende. L'approche vise donc à ne plus être expérimentale, puisque le phénomène étudié n'a plus rien d'empirique ou déterminé par des lois de causalité empirique : l'approche devient eidétique, car l'objet est une essence. L'approche n'est plus réaliste, car le phénomène étudié n'est plus un être contingent, mais idéaliste, étant donné que l'objet n'est plus un fait de nature, mais plutôt la conscience suivant sa constitution essentielle.

Une réelle conversion radicale s'opère avec l'apparition de l'idéalisme phénoménologique. Car la conscience qu'étudie le phénoménologue n'est pas celle qui existe selon l'attitude naturelle, celle qui pose le monde comme simplement existant et qui se définit elle-même comme un simple *ego* mondain, une région

¹ *ID I*, § 20, p. 68.

² *Ibid.*, p. 3.

ontique particulière¹. Si la phénoménologie doit pouvoir (re)fonder la science, elle ne fera pas à la manière des sciences positives, à partir de la nature ou d'un étant naturel. Autrement dit, la phénoménologie ne partira pas de la conscience naturelle pour fonder l'édifice de la science authentiquement philosophique.

C'est pourquoi Husserl combattrait toute forme de naturalisation de la conscience. Pour lui, la conscience et les données de l'intentionnalité à partir desquelles elle donne sens au monde, ne sont pas réductibles à la catégorie de l'objet mondain. On ne saurait décrire et comprendre la vie psychique, les pensées d'un *ego cogito* qui n'ont rien d'un objet spatial, à la manière dont un botaniste décrit et comprend une plante en recourant à des procédés expérimentaux. Car la phénoménologie, bien qu'étant une science de la conscience, est loin d'être une psychologie, elle ne s'occupe pas de la « conscience empirique », de la conscience selon « l'attitude naturelle », à travers une démarche expérimentale. La phénoménologie a plutôt pour objet la « conscience pure », c'est-à-dire la conscience telle qu'elle se dévoile par la méthode phénoménologique. D'après Husserl, « *mettre hors circuit toute relation à la nature retirerait au domaine psychique le caractère de fait naturel obéissant à des coordonnées objectives et temporelles* »². Dans ce qui suit, il est justement question d'examiner les conditions de cette mise « hors circuit » de toute relation à la nature et la révélation du moi pur comme pure présence à soi dans l'évidence absolue.

b) L'essence de la conscience ou son être comme domaine de l'évidence indubitable

La période de la phénoménologie transcendantale débute à proprement parler avec la théorisation expresse de la réduction phénoménologique en 1913, bien que

¹ C'est en revanche cette conscience qu'étudient la psychologie et toutes les sciences de l'homme. Pour Husserl, la psychologie en tant que science de l'esprit, étudie son objet en tant qu'entité liée à un corps spatio-temporel contingent et inséré par son intermédiaire dans le tout du monde. Le psychique que décrit la psychologie est, selon Husserl, celui d'un *ego mondain*, c'est-à-dire une partie de la nature dépendante de l'existence du monde. Selon Husserl, toute définition que la psychologie apporte à la vie psychique est nécessairement « psychophysique » : les événements de conscience sont étudiés en tant que ceux appartenant à des corps humains. Husserl peut alors dire que « *tout jugement psychologique implique qu'on pose corrélativement l'existence de la nature physique, que ce soit explicitement ou non* » Cf. E. Husserl, *Philosophie comme science rigoureuse*, op. cit., p. 26.

² *Ibid.*, p. 25.

cette dernière s'annonce déjà dans des textes précédents¹. Avec la publication du premier volume des *Idées directrices pour une phénoménologie*, texte fondateur de l'idéalisme phénoménologique, le vocable de « transcendantal » déjà connu depuis Kant² sera désormais indéfectiblement associé à la méthode de réduction et à l'objet qui est le sien, à savoir la conscience.

Nous venons de voir dans ce qui précède que, selon Husserl, l'homme est par nature un être en situation, originellement incarné dans le monde, un monde dans lequel il perçoit des objets, accueille les autres hommes, vit des événements, émet des jugements, voit passer le temps, élabore des théories scientifiques ou philosophiques, etc. On a pu, tout particulièrement voir, que ce qui caractérise alors cet être-au-monde originaire de l'homme, c'est notamment la spontanéité, l'immédiateté, la naïveté. C'est ce que nous avons décrit comme la vie de la conscience selon « l'attitude naturelle ». Il s'agit maintenant de voir que ces propriétés caractéristiques de son être-au-monde factuel sont aussi synonymes d'occultation, d'ignorance, de méconnaissance de soi de la conscience. Dans la vie « naturelle » en effet, celle qui, selon Husserl, semble précéder la décision phénoménologique ou philosophique, le monde vient à la perception comme doué d'une évidence difficile à mettre en doute, une évidence qui, en tout cas, précède et rend possible tout jugement et toute croyance portés sur lui. Dans son évidence première, naïvement posée et accréditée, le monde se caractérise par le fait d'aller de soi. Mais il reste que c'est cette évidence première du monde, l'expérience immédiate que nous en faisons à travers la rencontre des objets et d'autrui, ainsi que la science que nous fondons à partir d'elle, que Husserl appelle radicalement à dépasser par la pratique nouvelle de la phénoménologie.

A cet égard, la phénoménologie commencerait donc avec la décision de sortir de la naturalisation et de son système d'évidences : c'est l'esprit cessant de s'opposer naïvement avec le dehors du monde, c'est l'esprit renonçant enfin d'être une simple réalité immanente à la nature, qui est celui qui s'engage sur la voie de la phénoménologie. Et comme le dit si bien ce propos de Husserl extrait des *Méditations cartésiennes* :

¹ Nous pensons tout particulièrement à la période allant de 1905 à 1907 avec les textes suivants : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience du temps* (1905) et *L'idée de la phénoménologie* (1907).

² Chez qui il désigne les conditions de possibilité de l'expérience : irréductible à l'expérience, non dérivable non plus de celle-ci, mais s'y rapportant quand même. Chez Kant les significations transcendantales, notamment les catégories pures de l'entendement, bien qu'indépendantes de l'expérience, mais valent toutefois comme conditions universellement nécessaires de celle-ci.

Si nous voulons fonder les sciences de façon radicale, l'évidence que nous donne l'expérience du monde nécessite de toute façon une critique préalable de son autorité et de sa portée (...). L'existence du monde, fondée sur l'évidence de l'expérience naturelle, ne peut plus être pour nous un fait qui va de soi¹.

Et une fois encore, dans le prolongement de l'idée émise ici par Husserl, nous sollicitons ce propos d'E. Fink, pour montrer qu'avec la mise en cause de l'évidence naturelle du monde par l'attitude phénoménologique, c'est toute la structure intentionnelle du sujet dans le monde qui se trouve modifiée. Par l'ouverture à la phénoménologie, c'est non seulement le rapport du sujet au monde, fondé sur la réceptivité et la croyance qui se trouve modifié, mais ce sont toutes les sciences construites sur la base de ce rapport qui se trouvent transformées. C'est alors que s'amorce une nouvelle prise de conscience de soi du sujet par lui-même. Fink dit en effet :

L'accès à la phénoménologie exige une *conversion* radicale de tout notre être-le-là, une modification de cette forme de notre vie qui fonde tout comportement *pré-scientifique immédiat* vis-à-vis du monde et des choses, comme toute attitude de connaissance *scientifique* et *philosophique traditionnelles*².

Par conséquent, ajoutera Fink, seule l'urgence de la méthode phénoménologique permettra de rompre avec le mode de vie et le type de pensée naturels. Et cette rupture, en plus d'être une mise en question de l'être primordial du monde pour le sujet, devient une véritable mise en question de la compréhension de soi par soi. A la compréhension de soi comme réalité mondaine, comme étant parmi les étants, va succéder une compréhension de soi plus radicale, celle d'un moi pur fondateur.

La fondation *phénoménologique* de la philosophie ne peut réussir que si toute exigence naïve de la compréhension de soi ontologico-mondaine est repoussée avec la plus extrême rigueur, que si l'esprit est contraint, en un retour sur soi, à s'interpréter *purement* comme le « soi » qui est le support et l'opérateur de validité de toutes les « compréhensions de soi » naturelles. Le

¹ MC, § 7, p. 41-42.

² E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1966, p. 178.

dessein de la phénoménologie n'est donc possible que par la méthode fondamentale d'une abstention conséquente, l'*epochè*¹.

Dès lors peut-on se demander : le sujet peut-il changer son comportement naturel, immédiat, naïf, dans lequel il se trouve toujours dès l'abord à l'égard du monde ? Peut-il radicalement transformer son être-au-monde originel dans lequel s'enracine l'ensemble de sa culture scientifique ou philosophique ? De façon plus précise : est-il possible pour le sujet d'accéder à une conscience de soi autre que celle qui l'habite dans l'attitude naturelle ? Le premier propos de Fink, pris dans sa familiarité avec le propos précédent de Husserl, soutient que la possibilité de la phénoménologie, l'accès au niveau d'analyse relevant du domaine de la philosophie phénoménologique, ne peut se mesurer qu'à l'aune du changement radical d'attitude que le sujet est appelé à s'imposer à lui-même. C'est dire que l'attitude naturelle, considérée comme pré-scientifique du point de vue phénoménologique, mais sur laquelle repose pourtant l'ensemble de nos savoirs dogmatiques ou ininterrogés, doit subir une modification significative afin que débute, à proprement parler, la science phénoménologique. Son second propos renforce, bien évidemment lui aussi, l'idée d'une modification d'attitude.

Selon Fink et, conformément à ce que pense Husserl, la phénoménologie ne peut s'élever graduellement vers son projet de fondation originaire qu'en amenant le sujet vers une auto-compréhension de soi délivrée de toutes déterminations naturelles. Le sujet doit être conduit à s'auto-comprendre comme étant au fondement de toutes les déterminations naturelles auxquelles il est d'habitude naïvement attaché. Cette modification dans la conscience de soi mondaine est le point de départ conduisant à la phénoménologie, et cela n'est possible, selon Fink, et suivant l'esprit de Husserl, qu'en vertu de l'*epokhè* phénoménologique. L'*epokhè*², justement, est l'autre nom de la *réduction phénoménologique* et, c'est par sa pratique que se transforme la compréhension de soi comme sujet mondain. A travers elle, c'est la phénoménologie transcendantale toute entière qui prendrait

¹ *Ibid.*, p. 188.

² Notons que dans l'entendement de Husserl, les expressions « *epokhè* phénoménologique » ou « transcendantale » et « réduction phénoménologique » ou « transcendantale » peuvent être tenues pour synonymes. Si Husserl utilise fréquemment l'expression « réduction phénoménologique », c'est uniquement pour désigner l'unité de sa démarche méthodique qui se veut progressive et sans cesse approfondie. Il existe bien entendu plusieurs étapes de la « réduction phénoménologique » : de la réduction *eidétique* comme réduction à l'essence par le jeu libre de l'imagination faisant varier les éléments contingents d'un objet, jusqu'à la réduction *transcendantale* comme prise de conscience du sens du monde comme être constitué dans et par la conscience. Mais dans tous les cas, il reste que la réduction demeure la même, laquelle se déploie simplement en s'approfondissant.

naissance dans l'attitude qu'elle tend à rendre transparente en la modifiant. Ainsi, l'*epokhè* devient l'épreuve que l'esprit s'impose à lui-même et à ses multiples expériences du monde. Mais comment Husserl actualise-t-il cette démarche de l'*epokhè* ?

Pour mieux cerner la démarche de l'*epokhè* phénoménologique et ce vers quoi elle tend, il est indispensable de partir de l'idée suivante : même si Husserl soutient que l'homme est originairement un être-au-monde, un monde dans lequel il se disperse au milieu des choses et s'oublie le plus souvent lui-même en tant que sujet, il faut sans cesse mentionner le fait que, pour Husserl, cette inscription originaire dans le monde ne doit pas occulter le phénomène de retrait, de prise de distance, d'« arrachement à la naturalisation » comme le dirait R. Legros¹. Bien qu'étant dans le monde, Husserl pense toutefois qu'il existe chez l'homme une réelle aspiration à se distinguer du monde. Et on peut d'ailleurs remarquer que cette volonté de se distinguer du monde, de s'arracher à la nature, de prendre ses distances à l'égard de tout comportement naturel, traverse les descriptions de la phénoménologie husserlienne d'un bout à l'autre de son cheminement conceptuel, de telle sorte qu'il est possible de soutenir que Husserl privilégie davantage le retrait plutôt que l'être-au-monde, même si, et il faut toujours insister dessus, ce retrait n'est en rien un abandon définitif du monde. Mais, comment procéder à ce retrait ? Comment le sujet peut-il se distinguer du monde et rompre son engagement spontané dans la nature ?

Le problème qui se pose alors est celui de la méthode à adopter, celle qui permettrait au sujet de se révéler (à lui-même) sa propre différence, de s'approprier sa propre essence. Le terme « *epokhè* » que Husserl rend désormais décisif en phénoménologie vient de la tradition sceptique grecque². Reprenant ce terme en son compte, Husserl en fera l'intitulé de sa méthode phénoménologique qu'il rapprochait du doute cartésien sans pour autant les confondre. Comme le doute cartésien, l'*epokhè* est une démarche libre de l'esprit qui met en question son

¹ R. Legros, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, « Le Livre de Poche », 1990, p. 225.

² Le terme « *epokhè* » désigne, dans son sens grec, la décision d'« arrêter », d'« interrompre », de « suspendre ». Chez les sceptiques Grecs dont il est issu, il renvoyait à l'idée selon laquelle, il serait impossible à l'homme de connaître l'être réel des choses. Le sceptique, combattant le dogmatisme des rationalistes, conseillait de s'interdire tout jugement et toute recherche portant sur la nature véritable des choses et privilégiait en retour l'abstention (*epochè*), le silence (*aphasia*), autrement dit, l'indifférence. En gros l'*epochè* sceptique vient de la réfutation des prétentions philosophiques — jugées dogmatiques — à la connaissance du réel, de l'être en soi, de la vérité. Car pour le sceptique, comme pour le sophiste d'ailleurs, l'être humain ne peut voir ou connaître les choses autrement que comme elles lui apparaissent dans la perception quotidienne.

expérience quotidienne du monde. Mais bien qu'inspiré du doute cartésien, l'*epokhè* aura la particularité de ne pas mettre en doute l'existence du monde extérieur, comme c'est le cas dans la première *méditation* de Descartes. Bien qu'elle tende, comme le doute cartésien, « à faire apparaître un plan ontologique absolument soustrait au doute »¹, à savoir la conscience, mais la démarche de Husserl ne pose pas la certitude de l'être de la conscience, en décidant à la base, du caractère incertain de l'être du monde². Husserl dit plutôt :

Quand je procède ainsi, comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté, je ne nie donc pas ce « monde », comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'époché « phénoménologique », qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle³.

Au lieu d'apparaître comme un mot d'ordre sceptique qui nierait la réalité du monde extérieur, l'*epokhè* phénoménologique se contente d'interdire toute prise de position à l'endroit de l'existence du monde.

C'est alors qu'on touche au sens exact que donne Husserl à la méthode de l'*epokhè* phénoménologique, celui d'une simple « mise hors circuit » (*Ausschaltung*), d'une « mise entre parenthèses » (*Einklammerung*), d'une « mise hors jeu », d'une « mise en suspens »⁴ du monde et des multiples jugements qui s'y rapportent. Husserl dit précisément ceci :

Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment « là pour nous », « présent », et ne cesse de rester là à titre de « réalité » pour la conscience, alors même qu'il nous plait de la mettre entre parenthèses. [...] *Par conséquent toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel*, — quelle que soit à mes yeux leur solidité, quelque admiration que leur porte, aussi peu enclin que

¹ *ID I*, § 31, p. 97.

² A la différence du doute méthodique, l'*epokhè* n'est pas une démarche provisoire qui est appelée à prendre fin avec l'évidence du cogito. L'*epokhè* se veut définitive. Il faut dire que Descartes doute de la réalité du monde pour téléologiquement sortir du doute par la découverte de la certitude du « je pense ». Une certaine motivation guide son doute.

³ *Ibid.*, § 32, p. 102.

⁴ *Ibid.*, § 31, p. 96. Il faut dire que toutes ces expressions mises entre guillemets sont synonymes.

je sois à leur opposer la moindre objection, — *je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité ; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite ; je n'en accueille aucune, aucune ne me donne un fondement*, — aussi longtemps, notons le bien, qu'une telle proposition est entendue au sens où elle se donne dans ces sciences, c'est-à-dire comme une vérité portant sur la réalité de ce monde. *Je n'ai le droit de l'admettre qu'après l'avoir affectée des parenthèses*¹.

L'*epokhè* est alors une mise « en suspens » de ce que Husserl appelle la « thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ». Husserl fait alors référence à toutes les formes d'expériences théoriques et pratiques, scientifiques et non scientifiques, aussi sceptiques que dogmatiques, que le moi naturel entretient avec le monde, à partir du monde, et auxquelles il apporte quotidiennement son adhésion. En l'occurrence, c'est non seulement la manière dont le sujet pose constamment la présence du monde comme un en-soi allant de soi, mais aussi toutes les disciplines qui construisent des théories sur le monde en prenant celui-ci pour fondement. Husserl appelle à mettre « entre parenthèses » tous les savoirs se rapportant au monde, affirmant ou infirmant quelque chose de son existence.

Au final, c'est la totalité du monde en tant qu'elle fait l'objet d'une attention immédiate et nourrit l'intérêt de nos croyances et de nos savoirs particuliers, qui est visée par cet acte de suspension. Mais Husserl insiste, sur le fait que la suspension de la thèse naturelle du monde, n'est pas la ruine ou la destruction du monde, lequel continue de demeurer dans sa présence et dans son identité. Ce qui est plutôt suspendu en revanche, c'est tout jugement précipité qu'on peut porter sur lui au quotidien. Ce long texte de Husserl traduit ainsi la permanence du monde malgré l'être-suspendu de tout jugement de valeur portant sur lui :

Le monde perçu dans cette vie réflexive est, en un certain sens, toujours là pour moi ; il est perçu comme auparavant, avec le contenu qui, en chaque cas, lui est propre. Il continue de m'apparaître comme il m'apparaissait jusque-là ; mais, dans l'attitude réflexive qui m'est propre en tant que philosophe, je n'effectue plus l'acte de croyance existentielle de l'expérience naturelle ; je n'admets plus cette croyance comme valable, bien que, en même temps, elle soit toujours là et soit même saisie par le regard de l'attention. Il en est de même de toutes les autres intentions (*Meinungen*)

¹ *Ibid.*, § 32, p. 102-103.

qui appartiennent à mon courant de vie et qui dépassent les intuitions empiriques : représentations abstraites, jugements d'existence et de valeur, déterminations, positions de fins et de moyens, etc. ; je n'exécute pas non plus d'actes d'auto-détermination, je ne « prends pas position » (*Stellungnahme*) : actes qui sont naturellement et nécessairement exécutés dans l'attitude irréfléchie et naïve de la vie courante ; je m'en abstiens précisément dans la mesure où ces attitudes présupposent le monde et, partant, contiennent en elles une croyance existentielle relative au monde¹.

Dorénavant, il est entendu que pour le phénoménologue qui médite dans l'*epokhè*, toute prise de position négative ou positive au sujet de l'existence du monde objectif, doit être rigoureusement mise hors jeu. En régime d'*epokhè*, le phénoménologue suspend non seulement la croyance, mais aussi tout doute possible. Il est donc clair que l'*epokhè* ne se confond pas avec l'action de douter qui est, en l'occurrence, une prise de position sceptique. Elle désigne plutôt le fait d'être en situation de neutralité vis-à-vis de toute thèse négative ou positive. Alors installé dans la méthode de l'*epokhè*, le phénoménologue ne prend pas position, ne pose pas de point de vue particulier, il n'opte ni pour la croyance ni pour l'incroyance, ni pour la validité ni pour son contraire, ni pour l'être réel ni pour l'être apparent du monde. Si on empruntait une formule de C. Romano, on peut alors dire : « *ni croyance à l'existence du monde, ni doute quant à son existence, ni croyance à son inexistence, ni doute quant à son inexistence* »². Par conséquent, dans l'*epokhè* phénoménologique, la thèse du monde ne se convertit pas en antithèse.

Mais il faut veiller à préciser que le monde étant mis en *suspens*, le moi empirique ou naturel appartenant aussi au monde, c'est-à-dire l'*ego* tel qu'il peut être objet des sciences empiriques, doit lui aussi être suspendu. Contrairement au doute cartésien qui se limite à tenir à distance l'existence du monde et s'évanouit devant l'évidence de l'*ego cogito*, l'*epokhè* husserlienne quant à elle, est dite « universelle » au sens où elle n'épargne nullement le sujet de l'*epokhè* lui-même. En elle, il s'agit, selon Husserl, de suspendre non seulement l'évidence du monde, mais aussi et surtout, suspendre la compréhension de soi qui nous est toujours déjà familière dans ce monde et, qui, dans l'esprit de Husserl, est marquée du sceau de la naïveté. La dimension phénoménologique ne peut s'atteindre que par une telle transformation radicale de cette compréhension de soi.

¹ MC, § 8, p. 44-45.

²C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 515.

Ce qui est en jeu dans l'*épokhè* phénoménologique, ce ne sont pas seulement les thèses philosophiques portant sur le monde qui doivent être mises hors circuit, c'est surtout la manière d'être du sujet, son attitude à l'égard de lui-même. Mais faut-il finalement dire que l'*épokhè* universelle, c'est-à-dire la suspension théorique de « la totalité de ce qui est », et donc de l'être en général, nous placerait en face d'un pur néant ? Autrement dit, que reste-t-il après l'*épokhè* du moi empirique et du monde ? Husserl déclare dans sa première *méditation* cartésienne que l'*épokhè* ne rencontre pas le néant.

Cette universelle mise hors valeur, cette « inhibition », cette « mise hors jeu » de toutes les attitudes que nous pouvons prendre vis-à-vis du monde objectif — et d'abord des attitudes concernant : existence, apparence, existence possible, hypothétique, probable et autres, (...) — cette « mise entre parenthèses » du monde objectif, ne nous placent pas devant un pur néant¹.

En réalité l'opération réductrice de l'*épokhè* comporte une double signification : une qui peut être dite négative, au sens où elle « anéantit » le monde et toute thèse portant sur lui, et de l'autre il y a sa signification positive, celle faisant émerger la conscience comme radicalité absolu, comme « résidu phénoménologique »². La mise entre parenthèses « *reporte le regard de la conscience sur elle-même, elle convertit la direction de ce regard, et enlève, en suspendant le monde, le voile qui masquait au moi sa propre vérité* »³. Husserl dit, précisément, qu'une fois mise en suspens la validité de toutes les sciences et de la présence du monde, « *cela n'empêche point que se poursuive le flux de ma vie et de mes expériences immédiates qui m'assurent constamment de moi-même et du monde dans lequel je vis* »⁴. Ou encore : « *En procédant méthodiquement à cette mise hors circuit qui est une épuration de tout ce qui par principe n'est pas une donnée adéquate, nous parviendrons à la subjectivité pure ou transcendantale* »⁵. C'est l'essence de la conscience qui est ici révélée comme s'opposant à l'essence du monde. Cette distinction fera ressortir la conscience comme un être absolu se saisissant lui-même de façon adéquate dans la réflexion intuitive, dans le présent de sa présence à soi. Nous avons là, la structure

¹ MC, § 8, p. 46.

² ID I, § 33, p. 105.

³ J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, « Que sais-je ? » Paris, PUF, 1954, p. 24.

⁴ PP II, 32^e leçon, p. 55.

⁵ *Ibid.*

différentielle de l'être : l'« être immanent » ou « sphère de position absolue » de la conscience pure d'un côté, et de l'autre, l'« être transcendant » du monde, jugé relatif à la conscience.

On remarque qu'en régime de réduction, le champ thématique du phénoménologue semble se rétrécir : la conscience pure devient le plan sur lequel le regard va désormais se cristalliser, en la soumettant à une analyse eidétique¹. Pour la phénoménologie husserlienne, la science trouve sa fondation non plus dans la nature comme le pensaient les sciences positives, mais dans la subjectivité pure². Elle se pose en science visant les essences, l'essence du monde certes, mais par-dessus tout, l'essence de la conscience. Se trouve alors réaffirmée, dans la phénoménologie, la nécessité d'atteindre une évidence apodictique et le retour à la dimension subjective de la connaissance³. Mais il serait erroné de croire que dans son absolue spécificité eidétique, la conscience s'opposerait au monde à la manière dont la *res cogitans* cartésienne s'opposait à la *res extensa*. Il se dessine, chez Husserl, un nouveau rapport de la conscience au monde, grâce au phénomène de l'intentionnalité transcendantale constituante. C'est la question du fondement originaire qui trouve dans ce phénomène, son épilogue.

c) *La conscience transcendantale comme origine du monde*

Husserl considérerait qu'on demeure phénoménologue aussi longtemps qu'on persévère dans l'*epokhè*. Et Françoise Dastur le souligne parfaitement : la phénoménologie, « *non seulement passe nécessairement par la réduction mais n'a de sens qu'à l'intérieur de cette conversion, cette Umstellung qu'est la réduction qui nous fait passer de l'attitude « naturelle » de croyance au monde à l'attitude philosophique en tant que telle* »⁴. La phénoménologie exige donc la pratique de l'*epokhè* comme sa condition de possibilité. Hors de l'*epokhè*, il n'y a point de phénoménologie. A défaut de quoi, le phénoménologue retourne au mode de vie naturel, pré-philosophique, qui le caractérise originellement. Il cesse alors d'être, à proprement parler,

¹ *ID I*, § 33, p. 107.

² *MC*, p. 18.

³ Le qualificatif « apodictique » que Husserl utilise fréquemment est un complément à la notion d'évidence. Il désigne par contraste avec ce qui va simplement de soi, ce qui peut être admis du seul fait d'être absolument fondé. L'apodicticité désigne le fait pour une évidence d'être fondé en droit. Est dit « apodictique » ce qui est absolument irrécusable, parce que pleinement justifié.

⁴ F. Dastur, « Réduction et intersubjectivité » in *Husserl*, Collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir, Grenoble Millon, 2004, p. 46.

philosophe et redevient l'homme vulgaire habité et abusé par des convictions systématiquement non interrogées.

L'image de l'*epokhè* que nous avons précédemment mis en évidence, bien que déjà suffisamment critique à l'égard du doute cartésien, fait encore cependant signe en direction du préjugé cartésien d'un dualisme métaphysique entre deux « régions » distinctes. D'un côté celle qui existe « objectivement », à savoir le monde, et de l'autre, celle qui subsiste « subjectivement », à savoir la conscience. L'« objectivement » présent étant mis entre parenthèses, il reste le « subjectivement » existant, c'est-à-dire « *Ma vie vécue, le flux continu de mes perceptions, de mes souvenirs, de mes anticipations, telle que je la trouve donnée, telle que je la perçois, dans son ipséité vécue* »¹. A ce stade, on peut reconsidérer ce propos de Husserl :

La conscience a un être propre qui n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique. Aussi elle subsiste comme un résidu phénoménologique et constitue une région de l'être originale par principe².

Seul le flux des vécus qui constitue l'*ego*, en tant qu'il s'apparaît à lui-même, reste ce qui ne peut être mis en question, ni dans son essence, ni dans son existence³. Il apparaît alors que le moi pur ne se donne pas à lui-même comme les choses du monde se donnent à lui : la conscience, contrairement au monde, est un être absolu se saisissant lui-même de façon adéquate dans le présent de sa présence à soi.

Husserl peut alors se rendre compte, que la présence à soi dans la certitude de soi de la conscience, fait d'elle un être absolument différent du monde et de tout ce qui existe dans le monde. C'est à ce titre que la réduction phénoménologique, rapportée à l'essence de la conscience comme être absolu indubitable, semble rejoindre les *méditations* de Descartes, avant de les dépasser. Et le moment de la réduction transcendantale est l'illustration de ce dépassement et, l'instauration véritable de la philosophie phénoménologique transcendantale comme fondation dernière de la connaissance. A ce moment, la démarche encore cartésienne de l'*epokhè* fera place, définitivement, à la démarche désormais radicalisée de l'*epokhè* transcendantale. Une nouvelle étude descriptive de l'essence de la conscience aura lieu pour mettre enfin au jour la dimension transcendantale de cette dernière.

¹ *PP II*, 37^e leçon, p. 98.

² *ID I*, § 33, p. 108.

³ *Ibid.*, § 46, p. 148-149.

L'interrogation critique que pose Husserl à Descartes peut être formulée de la façon suivante : le sujet pur cartésien qui cesse de croire à l'objectivité du monde, n'est-il pas dans son rapport à lui-même, quelque chose d'objectif ? Son expérience du monde, telle qu'elle se donne « subjectivement » à lui-même, n'est-elle pas en elle-même quelque chose d'objectif ? Lorsque le sujet prend conscience de son expérience subjective, et qu'il réfléchit sur elle, ne se prend-t-il pas lui-même comme « objet » d'investigation, objectivité auquel il croit ? Il y a là, pour Husserl, une difficulté inaperçue par Descartes et, par conséquent, non résolue : comment l'expérience subjective s'apparaissant elle-même comme objective, peut-elle se considérer comme origine de toute objectivité ? Comment expliquer que le sujet, simple élément présent au monde, peut-il prétendre être à l'origine du monde en général ? Ce questionnement est d'une haute importance, car en lui, apparaît la perspective conduisant à la radicalisation de la réduction phénoménologique chez Husserl et l'accès phénoménologique au domaine de l'expérience transcendantale du moi où se *constitue* l'origine du monde. Autrement dit :

Comment la subjectivité sera-t-elle rendue apte à cette connaissance de soi par laquelle elle pourra comprendre absolument toute vérité et toute science comme un produit se constituant en elle-même et à partir de laquelle elle puisse fixer théoriquement leur sens définitif ?¹

Husserl reprochait à Descartes d'avoir limité le doute à la substance étendue du monde sans y inclure la *res cogitans* du moi pur. Alors la question que pose Husserl à Descartes est notamment de savoir : comment une critique radicale de l'objectivité peut-elle se fonder sur une expérience subjective continuant de valoir elle-même objectivement ? S'il se trouve que pour le sujet qui veut fonder la science, il faut que l'être objectif du monde cesse de valoir objectivement comme sol de l'évidence, il est impératif, selon Husserl, que l'expérience subjective se voulant elle-même objective, doit elle aussi faire l'objet d'une attention critique. C'est, dans tous les cas, ce qu'entend faire ressortir ce propos de Husserl :

De quel droit pouvais-je effectuer une connaissance de moi-même puisque j'appartiens moi aussi au monde et que la critique apodictique de la

¹ *PP II*, 32^e leçon, p. 53.

connaissance du monde devrait, par suite, comprendre aussi celle de la connaissance de moi-même ?¹

Pour Husserl, ce passage par la réflexion, par le retour sur soi de la pensée qui interroge son être allant de soi dans le monde, c'est l'étape que n'aurait pas franchie Descartes pour parvenir à la philosophie, à proprement parler, « transcendante ». Ainsi dit-il par exemple :

Me voici dans une situation fort particulière. D'une part, il est indéniable que dans la critique de la connaissance empirique du monde j'ai présupposé mon existence de Moi et ma vie d'expérience. Pendant la méditation critique, elle était au centre de la réflexion, présente à la perception, admise dans cette existence sans que j'eusse songé à soumettre à une critique apodictique précisément cet être-là-pour-moi lui-même ; c'est-à-dire sans soumettre à une critique la conscience que j'ai de moi-même et de mon expérience mondaine, l'attention constante que j'y attache².

Et en vertu de ce qui précède, ajoute-t-il :

Je dois avouer qu'il y avait là une certaine naïveté ; j'exerçais une critique apodictique universelle à l'égard de mon expérience du monde sans soumettre à son tour à la critique l'expérience de moi-même, à savoir l'expérience de mon expérience du monde et de surcroît la réflexion sur moi-même³.

D'après Husserl, il y a chez Descartes une réflexion naturelle qui continue justement de présupposer l'objectivité de son expérience subjective, qui continue de poser sa validité de la même manière qu'était posée la validité naturelle du monde. La démarche de Descartes consiste à suspendre la validité objective du monde, tout en se repliant sur quelque chose qui, pourtant, continue de valoir objectivement, à savoir, pour le sujet, sa propre expérience de lui-même, le « *je pense, je suis* ». Mais pour Husserl, la psychologie de la subjectivité pure de Descartes est encore une science positive, car le moi pur dont elle traite se définit encore comme un être objectif, malgré la mise à l'écart de toute transcendance objective. Selon Husserl, en

¹ *Ibid.*, 37^e leçon, p. 98.

² *Ibid.*, p. 98-99.

³ *PPH*, p. 99.

effet, mettre en question l'évidence habituelle du monde objectif ne suffit pas. Il faut aussi faire subir à l'expérience subjective, l'expérience de soi-même, un traitement analogue. Le repli cartésien en direction de la subjectivité sera considéré comme « naïf » par Husserl, à cause du « contresens philosophique » auquel il donne lieu, à savoir, faire de quelque chose d'existant objectivement, notamment la subjectivité, la condition transcendantale de tout ce qui existe objectivement, à savoir le monde. Faire de quelque chose qui « est » ou qui « existe » la condition de « tout ce qui est » ou de « tout ce qui existe ». Voilà selon Husserl, la « naïveté », l'origine du contresens et dans lequel se trouve Descartes.

Mais face à la limitation à laquelle donne lieu l'expérience du doute, la méthode de la réduction transcendantale va s'illustrer par son élargissement et son universalité. Selon Husserl, cette psychologie de l'expérience interne doit être dépassée afin que s'établisse une « science transcendantale de la subjectivité pure »¹. Parler de phénoménologie transcendantale exige donc que le sens de la transcendance, le sens que revêt l'expérience subjective de l'objet transcendant soit clarifié du point de vue phénoménologique. Alors comment Husserl procède-t-il ?

Husserl exige la nécessité d'une réduction phénoménologique complète qui ne se limiterait pas à une réduction égologique ou psychologique :

L'ensemble de la recherche phénoménologique transcendantale est lié, ne l'oublions pas, à l'observance inviolable de la réduction transcendantale, réduction qu'il ne faut pas confondre avec la limitation par abstraction de l'investigation anthropologique à la seule vie psychique².

Autrement dit, l'accès définitif au domaine transcendantal se situe au terme de cet élargissement de la réduction. Et en elle, l'étude de la subjectivité transcendantale devient l'élément déterminant. C'est ce dont Husserl apporte la précision dans ce propos :

La réduction transcendantale ouvre la voie à une expérience toute nouvelle : l'expérience transcendantale. C'est elle qui permet d'élucider la subjectivité absolue à l'œuvre partout de manière sous-jacente. Elle permet ainsi d'explorer la vie transcendantale dont les synthèses intentionnelles constituent tous les objets réaux et idéaux, dans leur valeur positive d'être.

¹ E. Husserl, « La phénoménologie » in *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Editions de Minuit, 1993, p. 94.

² MC, § 14, p. 63-64.

Cette expérience fournit son champ thématique à une science phénoménologique absolue. (...) développer une théorie transcendantale de ce type présuppose donc que l'on ait pleinement étudié la subjectivité transcendantale¹.

On se souvient que dans les *Recherches logiques*, et plus particulièrement la *Recherche V*, un idéalisme transcendantal y est déjà présent sans être conscient de lui-même. Husserl parlait déjà du « moi phénoménologiquement réduit »². Mais la réduction au psychique pur déjà à l'œuvre ici se limitait uniquement aux composantes réelles des vécus en tant qu'elles sont données dans l'évidence absolue. Le domaine de la phénoménologie établit par la *Recherche V* se réduisait aux seuls vécus internes adéquatement perçus par le sujet qui les vivait. De tels vécus réellement immanent à la conscience, Husserl les qualifiera plus tard — pendant la période transcendantale — de moments hylétiques et noétiques³. Mais une telle réduction aux moments réels du vécu d'un psychique pur avait ceci de particulier, qu'elle ne permettait pas l'élargissement de la sphère du vécu aux contenus intentionnels : elle appréhendait la *cogitatio* sans se préoccuper de son *cogitatum*, elle se repliait sur le moment noétique réellement immanent sans saisir sa relation au moment noématique qui lui est transcendant en tant qu'il ne constitue pas, au même titre que celui-ci, un moment réel, mais intentionnel du vécu. A ce propos, la réduction déjà présente dans la *Recherche V* ne permettait pas encore de comprendre le vécu dans sa totalité et limitait la subjectivité à sa posture simplement psychologique, une subjectivité pouvant encore être comprise comme subjectivité mondaine.

Avec l'avènement de la phénoménologie transcendantale un changement sera apporté dans la description du vécu. Husserl apporte désormais l'idée que le *cogitatum* fait lui aussi partie de la sphère phénoménologique, qu'il est lui aussi une donnée absolue. Dans la *Recherche V* nous avons une approche purement cartésienne de la subjectivité, avec l'idée qu'en elle la *cogitatio* qui lui est réellement immanente est la seule donnée absolue. Husserl remarquait que tant que la

¹ E. Husserl, « La phénoménologie » in *Notes sur Heidegger*, op. cit., p. 88.

² *RLII/V*, p. 153.

³ Lorsque Husserl parle de la « hylè » et de la « noèse », c'est pour dire que la hylè désigne le contenu matériel du vécu, sa composante corporelle, tandis que la noèse quant à elle, exprime le contenu spirituel du vécu chargé d'animer la matière qu'est la hylè. L'union des deux, c'est-à-dire la spiritualisation de la hylè par la noèse, compose l'acte intentionnel de la conscience. Ce qui fait que l'acte intentionnel est un acte à caractère composé, c'est le produit de deux contenus entrelacés — matériel et spirituel — dans l'immanence de la conscience.

réduction se réduit au profil de la démarche cartésienne, elle prend uniquement l'aspect d'une exclusion ou d'une limitation : exclusion de toute transcendance réelle et limitation de la zone phénoménologique aux seules *cogitationes* données dans l'évidence de la présence à soi du sujet pensant. C'est pourquoi Husserl demandera à ce que la démarche cartésienne soit dépassée et, par conséquent, que la réduction phénoménologique se radicalise. Et dans sa radicalisation, elle va considérablement transformer le sens du concept d'intentionnalité ; c'est la structure intentionnelle de la conscience qui se verra poussée jusque dans ses derniers retranchements, avec l'introduction par Husserl, de la transcendance dans l'immanence. La phénoménologie transcendantale sera à l'origine d'une révolution dans la lecture du rapport de représentation entre sujet et objet, entre immanence et transcendance, entre intériorité et extériorité, entre conscience et monde.

En s'approfondissant, la réduction transcendantale va révéler une nouvelle conception de l'immanence de la conscience et, c'est le sens même du concept d'intentionnalité qui se verra renforcé. Ce qui signifie que l'immanence dans sa nouvelle configuration, l'immanence en son sens fortement phénoménologique, ne se limitera plus aux seuls contenus réels des vécus, aux vécus matériels ou sensuels (*hylè*) qu'animerait une *morphè* ou une *noësis*, mais elle intègre désormais en son sein l'immanence intentionnelle, non-réelle du contenu noématique, encore appelé *cogitatum*, mais qui reste cependant réel dans sa transcendance¹.

Comprendre le sens authentique de l'immanence phénoménologique, c'est au fond concevoir que dans la structure intentionnelle désormais élargie du vécu, la *cogitatio* qui est l'acte de penser, compose indéfectiblement avec le *cogitatum* qui est l'objet auquel il se rapporte, pour former une région absolue, à savoir celle de la vie transcendantale du moi. Dans l'immanence de cette vie transcendantale du moi, Husserl considère que le moment noétique est réellement immanent et se rapporte à un moment noématique qui lui, n'est pas réellement immanent, mais demeure dans son irréalité immanente quelque chose de réellement transcendant. Finalement la structure intentionnelle de la conscience, prise en son immanence pure, se compose de deux types de contenus intentionnels : l'un est réellement immanent, dans le langage des *Idées I*, c'est le contenu noétique ou la noèse, et un autre qui est intentionnellement immanent, ce qui signifie qu'il n'appartient pas à la structure réellement interne du vécu, c'est le contenu noématique ou le noème. Le noème, dans son immanence au vécu où il a valeur d'objet intentionnel en raison de

¹ A propos de la distinction entre les composantes réelle et non-réelle du vécu, on peut tout particulièrement se concentrer sur les chapitres III et IV des *ID I*.

l'acte de signification noétique qui le vise, conserve toutefois toute sa transcendance, il reste un objet constitué comme réellement transcendant. Si l'on emprunte les termes de Derrida pour traduire la situation complexe du noème, alors on peut dire que le noème « *n'est ni du monde ni de la conscience, mais le monde ou quelque chose du monde pour la conscience* »¹.

C'est alors en cette mixité intentionnelle — Husserl parle d'unité intentionnelle — qu'il faut comprendre ce que Husserl appelle la « transcendance dans l'immanence » ou le « transcendant dans l'immanent ». Un objet séjourne dans l'immanence de la conscience tout en ne lui appartenant pas, c'est ce qu'on peut appeler l'énigme de l'inclusion irréalité — non fictive — de l'objet, ou encore l'« inexistence intentionnelle » selon le vocabulaire des *Recherches logiques*. Dans le cas du noème, l'existence intentionnelle est dite irréalité, mais transcendante, et s'oppose alors à l'existence dite réelle, mais immanente. C'est ainsi que la conscience phénoménologique, même au plus profond de son immanence, trouve toujours l'accès au transcendant.

C'est en cela que consiste justement l'intentionnalité : la conscience étant dans sa pureté tenue pour un être fermé sur soi, comparable nous dit Husserl à la monade leibnizienne, réputée « sans portes, ni fenêtres »², elle reste cependant, dans la nouveauté qu'apporte la théorie de l'intentionnalité transcendantale, ouverte à la transcendance de l'objet ou de l'autre. Pris en son sens fort, la réduction transcendantale n'exclut plus le transcendant qu'au sens où celui-ci aurait une existence simplement présomptive, au sens où le transcendant ne se donnerait pas pleinement dans l'évidence. Par conséquent, en sa dimension purement réduite, la conscience phénoménologique intègre aussi le transcendant comme une de ses composantes qu'elle expérimente de façon absolue, sans quoi elle reste, selon Husserl, comme chez Descartes une « région » mondaine, une région de l'être parmi d'autres dans le monde³.

¹ *ED*, p. 242.

² *ID I*, § 49, p. 163.

³ A ce stade, la phénoménologie n'est plus réductible à une ontologie régionale, une ontologie dont la région est la conscience pure. Husserl accusait d'ailleurs Descartes de « psychologisme transcendantal », ce qu'il ne faut pas confondre avec la phénoménologie transcendantale. Pour Husserl le moi constitue à lui seul un champ d'investigation. Pour comprendre le monde, il ne suffit plus de se tourner du côté d'une transcendance extérieure à la conscience, mais simplement de porter l'analyse sur les multiples *cogitationes*, sur le courant de la conscience qui forme la vie de ce moi. Selon Husserl, ce que n'avait pas vu Descartes, c'est que le moi conquis par le doute pouvait à tout moment porter son regard réflexif sur son propre vécu : « *Il peut à tout moment l'observer, en expliciter et en décrire la contenu* ».

E. Fink a raison dans ce cas de dire « *que l'epokhè phénoménologique n'est pas, contrairement à l'epokhè psychologique, une méthode de limitation intra-mondaine* »¹. C'est la corrélation avec l'être de la conscience qui fait l'être du monde. La conscience ne construit pas le monde, notamment à partir des catégories comme c'est le cas chez Kant. Dans l'attitude naturelle, la conscience regarde le monde, ou se représente celui-ci comme un être déjà existant et dont elle est fascinée par la présence. Mais une fois plongée dans l'attitude réflexive ou transcendantale, la conscience peut enfin s'apercevoir que cet être du monde n'est en réalité qu'un être *pour* elle, un être dont elle est à l'origine ou à la source du sens. Et c'est dans cette originarité, dans cet être-à-la-source-du-sens que prend sens le concept de « constitution » chez Husserl.

En effet le mot « constitution » chez Husserl, comme le précise F. Dastur, n'entend pas traduire la découverte du monde, car le monde ne préexiste pas à la conscience, ni la création de celui-ci, puisque le sujet n'a pas la prétention d'amener le monde à l'existence de façon *ex nihilo*². La conscience se contente de lui *donner* ou de lui *prêter* du sens (*Sinngebung*). La conscience transcendantale est dite « constituante » chez Husserl, au sens où elle découvre en elle la source de sens de tout être possible. La phénoménologie transcendantale est donc, pour Husserl, la pensée hautement philosophique qui situe, dans la vie transcendantale de la conscience, la genèse du monde. C'est assez explicite dans ce propos : « *La vie subjective de la conscience, dans sa pure immanence, est donc le lieu où s'accomplissent toute donation de sens, toute position d'être, toute vérification ontologique* »³. L'intérêt de la réduction phénoménologique transcendantale est de dévoiler l'expérience fondatrice de la constitution originaire en amenant la subjectivité à s'auto-observer, en gardant surtout le regard fixé du côté de l'immanence de sa vie consciente, afin de comprendre l'œuvre qu'elle accomplit dans et pour le monde. C'est le phénomène de la double vie du sujet dans le monde qui demande à être mis au grand jour : à la fois être dans le monde et origine du sens que prend à chaque fois le monde pour lui. Grâce à l'*epokhè* transcendantale, la subjectivité n'est plus simplement être-dans-le-monde, encore moins être-hors-du-monde, mais les deux à la fois.

¹ E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1966, p. 146.

² F. Dastur, « Réduction et intersubjectivité » in *Husserl*, Collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir, Grenoble Millon, 2004, p. 55.

³ E. Husserl, « La phénoménologie » in *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Editions de Minuit, 1993, p. 86.

Le phénomène de la constitution met en évidence la conjonction entre l'être constitué du monde et l'être constituant de la conscience, entre la passivité de la conscience naturelle qui accueille le monde comme une donnée évidente et l'activité constituante de la conscience transcendantale déjà à l'œuvre, mais souvent ignorée. Avec la conscience ainsi pensée à la dimension du « transcendantal », c'est corrélativement le monde qui découvre sa genèse, la genèse de son sens, de son être comme phénomène, abstraction faite de sa réalité ou de sa présence. Husserl affirme à cet effet que :

L'être du monde (*das Sein der Welt*) est donc nécessairement « transcendant » à la conscience, même dans l'évidence originaire, et y reste nécessairement transcendant. Mais ceci ne change rien au fait que toute transcendance se constitue uniquement dans la vie de la conscience, comme inséparablement liée à cette vie, et que cette vie de conscience — prise dans ce cas particulier comme conscience du monde — porte en elle-même l'unité de sens constituant ce « monde », ainsi que celle de « ce monde réellement existant ». Seule l'explicitation des horizons de l'expérience éclaire, en fin de compte, le sens de la « réalité du monde » et de sa « transcendance ». Elle nous montre ensuite que cette transcendance et cette réalité sont inséparables de la subjectivité transcendantale dans laquelle se constituent toute espèce de sens et toute espèce de réalité¹.

Dans l'*epokhè*, nous l'avons vu, le sujet cesse de se contenter du monde tel qu'il est simplement présent dans la perception immédiate et, cesse par la même occasion d'émettre toute sorte de jugement sur lui. Car il est admis que dans l'attitude de vie ordinaire, nous sommes directement en présence du monde, animés par la conviction que ce monde, c'est-à-dire la totalité des êtres et des choses, nous est simplement donné. Cette conviction ordinaire, aux allures d'un savoir tacite, semble justement précéder tout savoir explicite issu d'une mise en question critique de son évidence. Mais désormais, et tel est l'enseignement de Husserl, il se trouve qu'à l'idée de la présence et de la validité du monde, c'est-à-dire de son être immédiatement posé comme réel et vrai, le phénoménologue s'impose un silence à propos de tout jugement assertorique ou dubitatif et attend procéder à sa description tel qu'il est donné à la conscience.

Si l'*epokhè* interrompt d'abord le flux de nos convictions quotidiennes, cela signifie que le phénoménologue renonce à croire spontanément et opte désormais

¹ MC, § 28, p. 109.

pour un savoir explicite. Quand on fait œuvre de phénoménologie, le fait de poser le monde comme simplement existant ne suffit plus, il faut aller plus loin, interroger dorénavant le sens de son existence. Car la présence du monde, contrairement à ce que l'on pourrait croire, est loin d'aller de soi. La recherche du sens prend désormais place à l'endroit où il y avait jusque-là position tacite de la présence ou de l'existence. C'est dans cette recherche du sens, bien au-delà de la simple position d'existence, que réside l'apport de la phénoménologie transcendantale. Husserl peut alors dire précisément que « *Le monde, dans l'attitude phénoménologique, n'est pas une existence, mais un simple phénomène* »¹, c'est-à-dire un sens d'être à expliciter.

En clair, l'*epokhè* n'est certes pas une négation, car dans l'esprit de Husserl, il s'agit d'une simple interruption qu'il faut comprendre au sens d'un ajournement. Un ajournement, bien entendu, qui laisse le monde là où il est en l'abandonnant pour un temps à sa croyance encore inexpliquée. Ensuite, ce n'est qu'au terme de la démarche réductive que ce même monde, avec toutes les croyances qui se rapportent habituellement à lui, est récupéré pour en faire un pur objet de la réflexion. Chez Husserl, la mise en *suspens* est donc en réalité une simple mise en attente : le phénoménologue considère que le monde mis en *suspens* peut alors attendre. Le temps de cette attente détermine le passage de la naïveté dans l'attitude naturelle au stade de l'éveil et de la connaissance philosophique dans la réduction transcendantale.

Par la stratégie de l'*epokhè*, il s'agit donc de revenir, de ce que par une habitude et par un usage irréfléchi, nous croyons savoir ; revenir de la présence des choses dont nous faisons l'expérience au quotidien par la perception ou par la science — qu'il s'agisse d'objets, d'entités logiques et mathématiques, de souvenirs ou d'états de conscience — pour saisir explicitement la manière d'apparaître originaire de ces choses. Car c'est cette manière d'apparaître originairement, leur sens d'apparaître, et non les choses elles-mêmes qui apparaissent, que Husserl désignera sous le terme de « phénomène ». D'où la nécessité d'accomplir rigoureusement la réduction. Et c'est cette rigueur que Husserl reproche à Descartes de n'avoir pas menée à sa radicalité. Car l'être absolu de la conscience comme pure substance pensante n'est pas le dernier mot de la réduction. La réduction transcendantale est la marque de cette radicalité. Son but ultime est de nous amener à l'idée que...

¹ MC, § 14, p. 64.

...le monde avec toutes ses réalités est un univers de transcendances constitués dans les vécus et les capacités de mon ego, (...) de mon ego qui donc en tant que subjectivité ayant un rôle de constitution ultime précède ce monde constitué¹.

Mais faut-il considérer l'œuvre de constitution originaire du monde ou de toute objectivité en général comme le fait d'un moi transcendantal isolé dans sa seule présence à soi ? L'argumentation qui suit apporte la réponse de Husserl à cette question en situant l'œuvre de fondation originaire dans l'intersubjectivité.

d) Intersubjectivité et ultime fondation de l'objectivité

Husserl évoquait le fait qu'on ne devrait en aucun cas séparer phénoménologie et idéalisme transcendantal². Chez Husserl, le transcendantal s'oppose certes à l'empirique, mais faudrait-il encore préciser que l'idéalisme transcendantal husserlien ne professe pas une dualité des mondes à la manière dont Kant séparait radicalement le monde des *noumènes* — objet d'une intuition originaire et infinie appartenant à Dieu seul — à celui des *phénomènes* — objet de l'intuition dérivée et finie appartenant à l'homme³. Il faut encore ajouter que l'idéalisme de Husserl ne relève pas d'une prise de position philosophique qui serait en concurrence avec un quelconque réalisme empirique, comme on peut le voir chez Descartes.

Ce que poursuit l'idéalisme de Husserl, c'est parvenir à fonder la genèse du sens sans présupposition métaphysique, mais par l'usage d'une méthode à partir de laquelle le moi naturel qui est d'abord croyance en l'évidence première des choses, découvre ensuite qu'il est en réalité un moi transcendantal constituant le sens d'être de tout existant possible. C'est pourquoi la phénoménologie se définit elle-même comme une science transcendantale, c'est-à-dire une science capable de dépasser les évidences immédiates pour enfin découvrir l'œuvre constituante à travers laquelle la conscience prête sens à tout ce qui est transcendant. Sa

¹ E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, § 99, p. 336.

² MC, §41, p. 72.

³ L'idéalisme transcendantal de Husserl revendique une radicalité plus accrue que celui de Kant. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), autant que dans les *Méditations cartésiennes* (1929), Husserl s'emploie à refuser le scepticisme qui entoure la *Critique de la raison pure* de Kant, notamment la limite que Kant accorde au pouvoir de connaître du sujet. Chez Husserl, l'idée d'un *noumène* inaccessible est inconcevable, la limitation de l'intuition aux seuls donnés sensibles l'est aussi. Pour voir Kant exposer la différence entre l'*intuition du noumène* et l'*intuition du phénomène*, on peut en plus des développements qu'apporte la *Critique de la raison pure*, se tourner aussi du côté de la *Dissertation de 1770*, Introduction, traduction et notes de A. Pelletier, Paris, Vrin, 2007.

démarche est alors génétique, généalogique, archéologique, fondatrice : c'est le retour à un foyer originaire d'où jaillissent les multiples formes d'expériences et d'évidences.

On comprend alors toute l'importance que Husserl accordait au projet de fondation : la phénoménologie devrait être une science fondée, d'un fondement *a priori*, et depuis son fondement elle devrait fonder les autres sciences¹. De l'avis même de Husserl, la phénoménologie n'est justement pas une science parmi d'autres, mais la science fondamentale, celle qui, selon lui, réalise « *la secrète aspiration de toute la philosophie moderne* »². Et dans le projet de sa fondation, la philosophie phénoménologique se définit comme un idéalisme qui ouvre pour le sujet une dimension de sa vie jusqu'ici occultée par sa situation mondaine permanente. L'idée de fondation engage la phénoménologie husserlienne sur la voie du retour à une nouvelle prise de conscience de soi du sujet. On retiendra surtout que la subjectivité husserlienne ne saurait être réductible à l'individu réel, spatio-temporellement déterminé ; il s'agit plutôt de la « subjectivité en tant que telle », c'est-à-dire la *subjectivité transcendante*, forme idéale ou générale, représentative de toutes les subjectivités empiriques possibles. En vérité, il y a passage de l'individualité mondaine ou spatio-temporel à la vie transcendante de la subjectivité, et à ce propos, Husserl ne manque pas de souligner le rôle hautement déterminant de la méthode réductive. Son rôle, ainsi qu'on a déjà eu l'occasion de le dire, est de lever le caractère dissimulateur de l'attitude mondaine du sujet afin que la vie transcendante de la conscience se révèle à elle-même. C'est à l'appel de la réduction que répond cette série de questionnements de Husserl.

...comment mon moi transcendantal se délivre-t-il de cette autodissimulation ? Comment me délivrer de cette aperception produite en moi-même qui, retrouvant sans cesse une vigueur nouvelle par la force de l'habitude, ne cesse de m'empêcher de m'apparaître à moi-même autrement qu'en tant que moi, cet homme ? En d'autres termes, comment parvenir à vaincre le pouvoir de motivation continuant à agir habituellement, qui ne cesse de m'entraîner naïvement dans l'expérience mondaine et dans l'accomplissement de l'aperception de moi-même comme homme, faisant de moi-même à tout moment un être mondain ? Qu'est-ce qui m'amène à

¹ Pour Husserl, « *la science dont la fonction spécifique est d'exercer la critique à l'égard de toutes les autres et en même temps d'elle-même n'est autre que la phénoménologie. En termes plus précis, la phénoménologie a la propriété distinctive d'embrasser dans l'ampleur de son universalité eidétique toutes les connaissances et toutes les sciences* » *ID I*, § 62, p. 203.

² *ID I*, § 62, p. 203.

m'élever au-dessus de cette attitude où je me perds dans le monde et où je revêts un vêtement mondain ?¹

Dans la compréhension profonde de sa vie transcendante, dans le radicalisme qui commande cette auto-explicitation de soi, le moi découvre en lui l'*origine* du monde et de tout sens constitué. Une authentique prise de conscience de soi de la subjectivité devient donc, chez Husserl, l'organe d'une connaissance certaine du monde. C'est alors précisément que la réduction atteint la plénitude de son sens. La réduction, comprise comme cette grande opération de renonciation de l'univers, devient inversement, ce qui permet de redécouvrir le vrai « sens » de ce dernier. On découvre alors, que placé en situation d'*epokhè* transcendante, le philosophe phénoménologue se désintéresse du monde sans pour autant lui être inattentif. Son intérêt va désormais au « sens » de celui-ci et renonce à sa simple *présence* déjà là. On comprend qu'en phénoménologie, la question de la *présence* du monde cède dorénavant la place à la question du *sens* du monde². Comme pour exiger que le monde doit être compris à partir de son *sens* et, non plus à partir de sa *présence*. Ce *sens* du monde vient tout de même, selon Husserl, de la vie intentionnelle d'une conscience présente à elle-même dans la réflexion. C'est ici une façon de dire que l'esprit qui perçoit le monde comme étranger dans l'attitude pré-transcendante, se découvre ensuite dans l'attitude transcendante comme *origine* de ce qu'il perçoit.

Il est clair que dans le domaine transcendantal, il y va de la constitution de tout objet concevable, de tout objet que l'on peut concevoir comme représenté. La subjectivité transcendante embrasse toutes les transcendances, qu'elles soient réelles, idéales, ou imaginaires, y compris la transcendence d'autrui. Au travers de ces transcendances, c'est le monde entier³ — monde des hommes, de la culture, des œuvres, des institutions, des êtres réels et fictifs — que vise la constitution. Comprendre la dimension « transcendante » de la phénoménologie, c'est comprendre la philosophie de Husserl en son sens le plus fort, comme neutralisant

¹ PP II, 38^e leçon, p. 107-108.

² Comme le dit A. De Waelhens, « *le phénoménologue se place devant la chose présente et en vit la présence à distance, c'est-à-dire sans accomplir jusqu'au bout le mouvement spontané qui nous porte vers la chose comme existante, mais tout en cherchant à décrire même ce mouvement* » Cf. « Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne » in *Revue philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 52, N° 34, 1954, p. 242.

³ On se souvient de la définition que Husserl donnait au concept de « monde » (*ID I*, § 1, p. 15), à savoir : « *la somme des objets d'une expérience possible et d'une connaissance possible par l'expérience, la somme des objets qui, sur le fondement de l'expérience actuelle, peuvent être connus dans le cadre d'une pensée théorique correcte* ». Le terme « expérience » est à prendre en un sens large et, non simplement dans sa restriction, dans son étroitesse positiviste ou empiriste.

et dépassant le dualisme traditionnel entre l'intériorité de la conscience et l'extériorité du monde. Pour Husserl, en vertu de cette neutralisation, toute hypothèse touchant l'existence d'un objet non impliqué dans le pouvoir de constitution du sujet devient une absurdité de principe. Le texte suivant des *Méditations cartésiennes* en apporte l'illustration. Il tend à montrer que pour Husserl, toute compréhension du monde ou de l'être en général, est automatiquement impliquée dans l'auto-compréhension transcendantale de soi du sujet donateur de sens.

Chaque forme de la transcendance est un sens d'être se constituant à l'intérieur de l'ego. Tout sens et tout être imaginables, qu'ils s'appellent immanents ou transcendants, font partie du domaine de la subjectivité transcendantale, en tant que constituant tout sens et tout être. Vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience (...), supposer que l'être et la conscience se rapportent l'un à l'autre d'une manière purement extérieure, en vertu d'une loi rigide, est absurde. Ils appartiennent essentiellement l'un à l'autre ; et ce qui est essentiellement lié est concrètement un, est un dans le concret unique et absolu de la subjectivité transcendantale. Si celle-ci est l'univers du sens possible, quelque chose qui lui serait extérieur serait un non sens¹.

Il est évident que le régime de pensée qui s'établit autour de la séparation dogmatique entre l'intériorité et l'extériorité est, pour tout sujet humain, son régime de pensée le plus naturel, le plus spontané. Mais dans le régime de pensée transcendantale, tel que cela se dégage dans ce propos ci-dessus de Husserl, le monde n'est plus pensé comme extérieur à la conscience, et cette dernière ne se définit plus uniquement par son intériorité. C'est ici que Husserl ruine toute la tradition métaphysique et scientifique moderne : une tradition construite depuis Descartes autour de la séparation radicale du sujet et de l'objet. Par son retour descriptif à la dimension transcendantale de la subjectivité, la phénoménologie nous place en position de cerner ce rapport du sujet à l'objet d'une façon autrement spécifique. Les recherches phénoménologiques rapportent que dans l'attitude transcendantale, le monde et la conscience ne s'opposent plus dans une rigidité qui occulte la structure intentionnelle de l'apparaître-du-monde-pour-la-conscience, puisque le monde *n'est* désormais qu'en tant qu'il *apparaît*, c'est-à-dire comme *pur phénomène*.

¹ MC, § 41, p. 70-71.

Il n'y a plus au sens strict ni intériorité ni extériorité, mais un seul et même tissu intentionnel qui est irréductiblement celui de la conscience constituant un monde. Par conséquent, le monde n'est plus ce transcendant au sens de l'extériorité absolue que décrivent les sciences exactes de la nature, il apparaît dorénavant à la conscience comme unité de sens intentionnel, c'est-à-dire en tant que *noème*. A l'inverse, la conscience n'est plus une stricte intériorité close au sens de la monade leibnizienne, « sans fenêtre ni porte », elle s'élargit au contraire jusqu'à s'ouvrir au monde en tant qu'il lui apparaît¹. La conscience est alors, selon Husserl, une immanence élargie, ce par quoi des actes vécus comme *noèses* adviennent comme visant quelque chose d'hétérogène, c'est-à-dire le monde réduit à la dimension du *noème*. Ce phénomène de la noèse visant son corrélat noématique est ce qui a permis à la phénoménologie de se déployer dans sa dimension transcendantale.

Dans l'attitude transcendantale en effet, celle au regard de laquelle, ce ne sont plus seulement les choses qui sont prises en vue, mais plutôt les actes subjectifs par lesquels on les atteint en leur donnant sens, nous vivons un regard neuf sur le phénomène de l'intentionnalité. Le monde et la conscience sont désormais pris comme s'ouvrant l'un à l'autre et s'inscrivent dans un même champ de « transcendance immanente ». L'accès au transcendantal du moi advient dès lors qu'il appréhende les objets du monde comme des phénomènes lui apparaissant dans l'immanence et auxquels il prête sens, et non plus comme des réalités simplement extérieures. C'est l'étape du dévoilement de la *constitution*. A la découverte de son activité constituante, l'*ego* s'éprouve, certes, à nouveau comme moi naturel, c'est-à-dire inscrit et absorbé dans le monde, à la différence que cette fois désormais, il en a pleinement conscience.

La constitution peut apparaître comme une sorte de retour à un monde qui n'avait cependant jamais été perdu, mais dont la validité avait seulement été suspendue au cours de la réduction. Comme le dit exactement R. Bernet, le monde est bien le point de départ et le point d'arrivée du cheminement de la

¹ J. P. Sartre signifiant cet entrelacement originaire entre la conscience et le monde déclarait que « *La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est par essence relatif à elle* » Cf, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 32. La leçon que nous apprend, la définition husserlienne de la conscience, c'est que cette dernière est toute entière une tendance vers les choses. Elle se définit par son ouverture aux choses : « *Pas de sujet sans objet*, nous dit par exemple A. De Waelhens, *pas d'objet sans sujet*. S'il n'y avait pas de conscience, aucun objet ne serait possible. La possibilité de tout objet se trouve suspendue à l'existence d'un sujet transcendantal. L'objet étant ce qui est présenté suppose ce à quoi on le présente : le moi. Mais par ailleurs l'existence possible du sujet suppose tout aussi bien celle de l'objet ». Cf. « Phénoménologie et réalisme » in *Revue néo-scholastique de philosophie*, 39^e année, Deuxième série, N° 52, 1936, p. 503

phénoménologie transcendante : « *Si la réduction phénoménologique conduit à extraire la conscience constituante du monde, c'est pour faire apparaître l'être du monde à partir de son origine dans cette conscience constituante* »¹. Aussi ajoute-t-il que la conscience transcendante est différente du monde sans pour autant lui être étrangère et indifférente.

Après avoir pleinement pris conscience de soi, la conscience transcendante ne se soucie que du monde et de son propre être-au-monde. Grâce à cette prise de conscience de soi, le sujet peut désormais observer le monde comme le résultat de son activité consciente. Il est alors clair que, pour Husserl, la constitution n'a pas vocation à nier la réduction. Elle est à prendre, au contraire, comme l'étape concluante de cette dernière. Avec l'accès au transcendantal, il n'y a pas, comme on pourrait le croire, dédoublement du sujet. Il n'y a pas, d'un côté, le moi mondain et, de l'autre, le moi transcendantal. Mais plutôt un même sujet se découvrant comme divisé entre son être mondain pré-transcendantal, immédiatement donné, et son être transcendantal originellement constituant, mais dont la présence est occultée par cette présence mondaine. En réalité, Husserl met en évidence deux formes d'attitudes conscientes, l'une naturelle et l'autre non-naturelle, l'une dérivée et l'autre originaire. La conscience transcendante constituante tient lieu de moi originaire, de vie subjective authentique, de sujet proprement phénoménologique, celui qui est non perçu et non thématiqué par les sciences objectives de la nature. La conscience transcendante saisie dans toute sa radicalité est, d'après Husserl, l'impensé de la métaphysique cartésienne et kantienne et, par conséquent, la découverte fondamentale de la seule phénoménologie.

Mais comme le rappelle N. Depraz, le moi transcendantal n'est pas une pure abstraction spéculative, car au fond, la conscience dite pure, absolue ou transcendante, est déjà impliquée dans la conscience naturelle qui est notre état le plus spontané². En d'autres termes, toute conscience dite empirique présuppose toujours déjà une conscience transcendante, mais dont le caractère toujours déjà opérant n'est jamais immédiatement manifeste. On comprend alors que le problème de Husserl consiste à amener la subjectivité empirique à la transcendantalité qu'elle présuppose, celle qui la fonde, la dépasse mais dont elle dissimule malheureusement la présence. C'est la conscience empirique qui se dépasse elle-même pour devenir conscience transcendante en devenant autre que ce qu'elle

¹ R. Bernet, « Différence ontologique et conscience transcendante » in *Husserl*, Collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir, Grenoble Millon, 2004, p. 95.

² N. Depraz, *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie* (I), Paris, PUF, 2008, p. 86.

croit être. Telle est, chez Husserl, la finalité de la réduction transcendantale : amener toute conscience à la vérité de son être comme unité de la conscience de soi transcendantale, celle qui est la condition de possibilité de toute pensée et qui précède toute expérience en la rendant possible.

On peut affirmer sans le moindre doute que la réduction n'est pas une limitation au subjectivisme ou au solipsisme. Ou du moins, toute limitation solipsiste n'est que provisoire ou simplement apparente, car la réduction au transcendantal permet enfin au sujet de se repositionner au milieu de tout ce qui avait été mis en suspens. Dans tous les cas, pour comprendre le moi transcendantal en son sens fort, tel qu'il est dévoilé par la réduction chez Husserl, il faut voir en lui, et cela sans contradiction, à la fois le *monde* dans sa totalité, le *sujet* qui pose le monde comme réel, et au final, il est aussi ce *rapport* jamais rompu, mais désormais non-naturel entre le sujet et le monde.

Dans cette nouvelle conception de la conscience comme instance fondatrice, Husserl va déterminer le thème propre de la phénoménologie, celui de la corrélation entre le sujet et le monde, ou encore pour parler plus rigoureusement, celui de la constitution du monde dans et par le sujet. Et ce faisant, Husserl renouvelle en l'annulant, le contraste qui s'était établi entre les deux extrêmes que sont l'idéalisme et le réalisme. Mais faut-il se restreindre à dire que Husserl fonde l'objectivité du monde ou de la science dans l'originarité de la seule conscience de soi transcendantale ?

Nous avons déjà insisté sur la dette contractée par le projet de fondation husserlien à l'endroit de Descartes. Mais il faudra préciser que Husserl ne retient en réalité de Descartes que la fondation dans le sujet, et laisse de côté la garantie qu'offre chez ce dernier, la véracité divine. Pour Husserl, il n'est pas question de voir en Dieu, comme c'est le cas chez Descartes, le fondement dernier de la vérité¹. Chez Husserl, si Dieu n'est pas au fondement de la vérité, seule la communauté des humains est responsable de la fondation ultime de la science. C'est pourquoi P. Ricœur peut dire par exemple que : « *Alors que Descartes transcende le cogito par Dieu, Husserl transcende l'ego par l'alter ego : aussi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait*

¹ Dieu n'est pas, selon Husserl, le garant d'une intuition intelligible qui serait refusée à l'homme, comme c'est le cas par exemple chez Kant. Chez Husserl, il n'est pas dit que Dieu ne verrait que l'être réel des choses, tandis que l'homme ne verrait que des apparences. Car en phénoménologie, la différence entre être et apparence est rompue.

dans la véracité divine »¹. Ce qui revient à dire que Husserl ne fonde pas la science dans une théologie, encore moins dans une monadologie transcendantale. Il s'agit pour Husserl d'avoir accès à ce qui constitue le sens plein de la subjectivité, c'est-à-dire l'intersubjectivité². Et le sens de la réduction ne devient plein qu'en s'universalisant, en conduisant à d'autres subjectivités transcendantales.

Pour Husserl, il n'existe de connaissance véritablement scientifique, de même que le monde ne peut trouver sa validation comme réel, que s'il existe plus d'un sujet pour l'attester, que si cette connaissance et cette validation se trouvent au point de convergences d'intentionnalités de consciences différentes. Autrement dit, tout énoncé en quête de validité objective nécessite l'unité d'un discours garantie par l'accord des consciences ; il doit être l'expression du subjectif pur au sens universel et non réductible au vécu d'un seul sujet, ou d'un collègue de sujets, mais le vécu pur du sujet en général. Chez Husserl, c'est l'intersubjectivité qui autorise à fonder la science sur le subjectif pur grâce auquel l'accord des consciences se substitue à l'arbitraire de la décision subjective d'un moi naturel individuel. Vu sous cet angle, le monde apparaît à la phénoménologie transcendantale de Husserl, comme le corrélat de la communauté des consciences qui le constitue³. Il est rattaché à des sujets en tant qu'ils portent et accomplissent sa validation. A ce titre, on peut dire que selon Husserl, le monde n'existe pas pour lui-même, encore moins comme corrélat d'un sujet transcendantal unique, mais comme monde pour tous⁴.

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 163. Il est vrai, comme l'avait aussi souligné Derrida, que le mouvement d'auto-affection dont la conscience cartésienne est l'expérience la plus forte, trouve en Dieu la garantie de sa certitude et de celle de ses idées. « Dès qu'il a atteint la pointe hyperbolique du doute, Descartes cherche à se rassurer, à garantir le cogito lui-même en Dieu ». Cf. *ED*, p. 89. On peut dire que selon Descartes, c'est en Dieu que réside la possibilité d'une présence absolue à soi et d'un savoir absolument pur des choses.

² C'est précisément dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* (1929) que Husserl aborde le problème de l'expérience phénoménologique d'autrui. On trouve d'autres développements de ce thème dans le Vol. 2 de *Philosophie première* (1923-1924), de même que dans le Vol. 2 des *Idées directrices pour une phénoménologie* (1912-1929). A en croire F. Dastur, allant contre l'opinion la plus répandue, le problème d'autrui n'est pas un thème tardif chez Husserl. Car on le trouverait déjà dans ses manuscrits inédits. Elle situe la position husserlienne du problème d'autrui dans une période allant de 1905 à 1908, jusqu'en 1910. Toutefois, s'appuyant sur l'étude de J. Derrida, Dastur montre alors que dès 1901, on peut s'apercevoir que le problème d'autrui est déjà au cœur de la théorie du signe et plus précisément dans le « discours communicatif » dans la première *Recherche*. Cf. F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 78-79.

³ Husserl dit précisément que « *L'être, premier en soi* », qui sert de fondement à tout ce qu'il y a d'objectif dans le monde, c'est l'intersubjectivité transcendantale, la totalité des monades qui s'unissent dans des formes différentes de communauté et de communion » Cf. *MC*, § 64, p. 250.

⁴ Dans l'attitude naturelle il y a bien une conscience intersubjective. N. Depraz dit à ce propos que « *la relation entre personnes est ici placée sous le signe de la réciprocité, de la compréhension mutuelle, d'un partage et d'une mise en commun qui laissent néanmoins être*

Mais comment Husserl thématise-t-il l'accès à ce qu'il appelle lui-même la « subjectivité étrangère »¹ et, surtout, quel rapport y a-t-il avec la question de la présence ? L'argumentation qui suit nous place en position de comprendre le phénomène de l'intersubjectivité chez Husserl, en même temps que les difficultés qu'il soulève.

e) Autrui et le caractère problématique de la constitution originale

Nous avons déjà vu que chez Husserl la subjectivité transcendantale tient lieu d'évidence ou de présence originale, dans laquelle le monde trouve en dernière instance son sens. Cependant, on vient juste d'admettre que Husserl reconnaissait l'activité constituante, c'est-à-dire l'activité donatrice de sens, comme une œuvre communautaire. Ce qui signifie que Husserl ne confine pas l'action fondatrice dans l'intériorité d'une conscience solitaire. Au contraire, il en démocratise le phénomène. Autrement dit, bien que la phénoménologie tende à se comprendre elle-même comme un idéalisme du sujet absolu, elle n'occulte pas pour autant la dimension d'ouverture à l'altérité. Husserl ne rejette en aucun cas la question d'autrui, même s'il reconnaît qu'elle ne va pas sans soulever d'énormes difficultés. Car Husserl le sait, au nombre des transcendances en direction desquelles un *ego* constituant se trouve tourné, il n'y a pas que des objets (empiriques ou idéaux), il y a aussi d'autres *ego* dont il est pertinemment conscient qu'ils sont irréductibles à de simples réalités naturelles dans le monde, ou à de simples représentations se déroulant dans l'intimité d'un *ego* transcendantal constituant².

Mais cette question d'autrui, chez Husserl, ne va pas sans nous confronter tout particulièrement à une difficulté majeure que Derrida ne manquera pas de relever dans sa critique de la théorie de la constitution. Car comment comprendre qu'un sujet constituant peut-il prétendre être constituant pour un autre sujet, tout en se mettant en position d'être constitué en retour par ce dernier ? Autrui peut-il se voir objectivé sans aussi réclamer pour lui-même le privilège de l'acte objectivant ? Peut-on parler d'une donation originale lorsqu'il est question de l'expérience phénoménologique d'autrui ? Si l'accès au transcendantal-original est accès au

les différences d'appréhension, voire les conflits de perspective » Cf. N. Depraz, *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie* (I), op. cit., p. 62. Husserl dit notamment que « ce qui est vrai « des simples choses » vaut naturellement aussi pour les hommes et les animaux de mon entourage. Ce sont mes « amis » ou mes « ennemis », mes « subordonnés » ou mes « supérieurs », des « étrangers » ou des « parents ». Cf. *ID I*, § 27, p. 90.

¹ *PP II*, p. 175.

² *MC*, § 42, p. 149.

domaine immanent et constituant de toutes les transcendances, mais qu'en est-il de la transcendance d'autrui ? En d'autres termes, autrui est-il, pour Husserl, une transcendance constituable dans l'immanence d'un moi transcendantal, au même titre que les objets du monde extérieur ? Peut-il y avoir constitution d'autrui comme celle d'un être présent dans l'intimité de la présence à soi d'un sujet constituant ?

La façon dont se pose la question du rapport à autrui est capitale pour la compréhension finale du projet de la *Fundierung*, cher à la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal de Husserl. Cette question du rapport à autrui permettra d'accomplir un pas supplémentaire dans les difficultés que rencontre la théorie phénoménologique de la constitution et, plus largement, dans les difficultés que rencontre la phénoménologie face au problème de la présence. Et Derrida ne manquera pas d'en exploiter les ressources.

Comprenons que si l'intuition, s'entendant doublement comme perception sensible et perception catégoriale, constitue chez Husserl la base de toute connaissance transcendantale, il reste que Husserl ne manque pas d'apporter le plus grand soin à l'analyse des formes dérivées de la conscience intuitive, parmi lesquelles l'« empathie » ou l'« intropathie » comme expérience d'autrui. En effet, l'empathie fait partie de ce que Husserl appelle des actes de « présentification » et, ce, en contraste avec les actes de « présentation » comme la perception. Au même titre que l'imagination (*Phantasie*) et, comme nous le verrons par la suite dans le cas du souvenir (*Wiedererinnerung*), l'empathie fait partie des actes intentionnels dont l'objet, bien qu'intuitivement donné, n'est cependant pas immédiatement présent en totalité.

Recherchant l'objectivité scientifique dans la communauté des sujets, sujets transcendants et non des sujets empiriques individuels¹, Husserl est conduit à décrire la manière dont autrui se donne dans une pure expérience phénoménologique ouverte par la réduction². On peut voir que dans le rapport à

¹ Sartre disait que « autrui n'est jamais ce personnage empirique qui se rencontre dans mon expérience : c'est le sujet transcendantal auquel ce personnage renvoie par nature » Cf. *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1965, p. 129-130.

² Merleau-Ponty posait par exemple l'interrogation suivante, dans le but de comprendre l'énigme qui entoure le rapport à autrui. Pour lui, il s'agit de comprendre le pluralisme des consciences à travers l'élément unique du « Je » ; comprendre comment le mot « Je » désignant une intuition immédiate d'un soi singulier, peut-il exprimer en même temps une multitude de rapports intuitifs à soi différents les uns des autres. « *Comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel (...) Comment puis-je parler d'un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu'il y a d'autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d'elle-même, est dans le mode du Je, peut-elle être saisie dans le mode du toi ?* » Cf. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 400-401.

autrui vont s'articuler deux modalités d'intentionnalité, l'une immédiate et, l'autre, médiate. Une situation qui aura le mérite, on va le voir, de faire une entorse considérable à la critique faisant de la phénoménologie de Husserl, une pensée contribuant à propager l'influence de la présence.

Pour Husserl en effet :

Les « autres » se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent. Liés ainsi au corps de façon singulière, « objets psycho-physiques », ils sont « dans » le monde. Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde, — ce même monde que je perçois — et qui ont par là l'expérience de moi, comme moi j'ai l'expérience du monde et en lui des « autres »¹.

Dans ce propos, Husserl met en évidence le phénomène de l'intersubjectivité. Il présente la vision la plus naturelle, la plus ordinaire, que l'on peut avoir de la coexistence des consciences et de leur co-appartenance à un même monde. Husserl fait savoir que toute conscience est un être incarné, à la fois vie psychique et étendue corporelle, habitant le monde et regardant d'autres consciences comme immédiatement semblables à la sienne, co-habitant et co-percevant le même monde. Pour Husserl, en effet, dès son apparition dans notre voisinage immédiat, autrui est perçu par nous comme renvoyant vers nous la perception que nous avons de lui.

Retenons que pour Husserl, toute expérience, pour autant qu'elle se veut proprement phénoménologique, doit pouvoir donner la chose originellement, dans l'évidence, « en original », « en personne », « en chair et en os ». Ce que cherche intimement la phénoménologie, c'est de parvenir à rendre présent dans l'intuition l'objet représenté. Mais que se passe-t-il dans le cas de la représentation d'autrui ? Peut-on dire qu'autrui fait l'objet d'une saisie dans l'intuition pleine ? En gros, autrui peut-il nous être donné en totalité comme *phénomène* ?

On peut voir que dans le cas de la représentation d'autrui, Husserl met en évidence deux niveaux d'intuition qui s'opposent, l'une immédiate et qui donne originellement et, l'autre médiate, qui donne non originellement. Husserl déclare en effet :

¹ MC, § 43, p. 150-151.

L'expérience est un mode de conscience où l'objet est donné « en original » ; en effet, en ayant l'expérience d'autrui nous disons, en général, qu'il est lui-même, « en chair et en os » devant nous. D'autre part, ce caractère d'« en chair et en os » ne nous empêche pas d'accorder, sans difficultés, que ce n'est pas l'autre « moi » qui nous est donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même¹.

Il faut alors dire dans un premier temps, comme l'a parfaitement fait remarquer R. Legros dans son texte de 1999, que chez Husserl, la rencontre primordiale avec autrui fait l'objet d'une présentation (*Gegenwärtigung*) et non d'une présentification (*Vergegenwärtigung*). Autrement dit, la perception inaugurale d'autrui est une perception en son sens fort, celui d'une expérience donatrice originaire — contrairement à tout objet donné dans l'imagination, dans le souvenir ou dans l'attente². Ce que nous apprend ce propos ci-dessus de Husserl, éclairé par la lecture qu'en fait R. Legros, c'est qu'à la vue d'autrui, c'est bel et bien autrui lui-même comme vie psychique incarnée qui nous est donné « en chair et en os » (*leibhaft*), c'est « lui-même là » (*Selbst da*) dans l'unité de son corps vivant (*Leib*) qui nous est originairement donné. Autrui comme vie psychique animant un corps nous est donné de façon aussi originaire que nous-mêmes³.

Mais il faut ajouter dans un second temps, qu'en réalité, dans cette présentation même, autrui ne nous apparaît pas dans toute l'étendue de son être. Il est important de préciser que c'est *improprement* que l'on dit d'autrui qu'il fait l'objet d'une présentation originaire. Car ce qu'on retient de la dernière partie du propos ci-dessus de Husserl, c'est que quelque chose chez autrui reste irréductiblement imprésentable dans la perception. Au fond, l'expérience phénoménologique, chez Husserl, nous apprend que la subjectivité étrangère ne nous est jamais directement *présentée*, elle nous est plutôt *indiquée*. Car si la subjectivité d'autrui nous était immédiatement présentée, elle coïnciderait, voire se confondrait avec la notre. Et comme le dit Husserl à la fin de son propos ci-dessus : nous serons le même. Mais comment comprendre cette non-présentation d'autrui

¹ MC, § 50, p. 177-178.

² Voir plus précisément la section réservée à « l'expérience phénoménologique d'autrui » in R. Legros, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999, p. 344.

³ PP II, p. 86.

dans l'indication ? Comment comprendre cette indication d'autrui qui fait obstacle à la pure présence dans l'intuition ?

Husserl fait savoir que ce qui rend possible l'indication d'autrui, c'est la présence de son corps. De fait, à la vue d'autrui, c'est d'abord son corps qui nous est donné *en personne* dans la perception, à la manière de tous les objets physiques. C'est d'abord son corps qui nous indique qu'il s'agit bien d'un autre *ego*. Mais Husserl montre que la perception d'un homme sur le simple indice de son corps peut s'avérer trompeuse, autrement dit, la perception du seul corps ne nous rassure pas sur la nature intégrale de ce que nous percevons. C'est pourquoi Husserl opère une distinction fondamentale entre le corps d'autrui, et l'ensemble des corps rencontrés dans la nature. Selon Husserl, le corps d'autrui n'est pas une simple réalité subsistante, un corps au sens de *Körper*, mais un corps vivant, un corps animé, c'est-à-dire le corps au sens de *Leib*. Alors comment Husserl parvient-il à s'assurer qu'il s'agit bien d'un corps au sens de *Leib* et non d'un corps au sens de *Körper* ?

Selon lui, c'est par « *apprésentation analogisante* ». De quoi s'agit-il concrètement ? Husserl pense que c'est parce qu'ayant l'expérience d'avoir nous-mêmes un corps vivant, et donc doté d'une puissance d'agir et d'être affecté, que nous voyons celui d'autrui comme différent des simples *Körper* de la nature. La phénoménologie pense que c'est par *analogie* avec l'expérience de notre propre corps comme *Leib*, comme foyer d'expression d'une vie consciente, que nous percevons le corps d'autrui comme celui d'un autre sujet — sujet pensant, percevant, sentant, parlant, émotif, etc. F. Dastur a des termes précis pour traduire cette relation analogique : « *Ce qui fonde donc le rapport à autrui, dit-elle, c'est une similitude charnelle entre lui et moi sur la base de laquelle le transfert analogique du sens ego à un autre organisme que le mien peut s'effectuer* »¹. C'est au travers de cette relation analogique que Husserl se risque de concevoir autrui comme un *phénomène*, c'est-à-dire comme quelque chose qui *se constitue*, qui *prend sens* en nous.

Mais Husserl montre, par la suite, que même si autrui nous apparaît originellement comme notre semblable, il existe toutefois une distance

¹ F. Dastur, « Husserl » in *La philosophie allemande, de Kant à Heidegger*, D. Folscheid (dir.), Paris, PUF, 1993, p. 279. R. Legros ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare qu'au moment où « *autrui entre dans mon champ de perception le corps d'autrui m'apparaît comme un corps animé, comme une subjectivité incarnée. Il m'apparaît ainsi immédiatement non parce que j'y re-connaîtrais une signification visée, mais sous l'effet d'une association intuitive et sensible entre « son » corps et « mon » corps* » Cf. *L'avènement de la démocratie*, op. cit., p. 343.

infranchissable entre la connaissance que nous pouvons avoir de lui et celle qu'il a de lui-même en tant que *ego* donné à lui-même, de façon absolument immédiate dans le présent de sa vie. En clair, on ne saurait jamais connaître autrui tel qu'il se connaît lui-même dans sa perception immanente de soi. Ce que tend à traduire Husserl, c'est que si le corps d'autrui nous est immédiatement manifeste, ce n'est pas le cas des vécus psychiques qui s'objectivent en lui, lesquels transcendent radicalement le champ de notre expérience. Les vécus psychiques d'autrui sont le signe de sa transcendance irréductible, malgré l'*Einfühlung*. Car notons que l'*intropathie* dont parle Husserl, est l'acte par lequel on tente indirectement d'intuitionner, sans véritable succès, le vécu d'autrui. Ainsi dit-il :

Nous « apercevons (*ansehen*) les vécus d'autrui » en nous fondant sur la perception de ses manifestations corporelles. Cette aperception par intropathie est bien un acte intuitif et donateur, mais non plus donateur *originnaire*. Nous avons bien conscience d'autrui et de sa vie psychique comme étant « là en personne » (*Selbste da*), inséparable de son corps donné là ; mais à la différence du corps, la conscience d'autrui n'est pas une donnée originnaire¹.

L'*intropathie* ou *empathie* désigne, chez Husserl, le rapport de re-présentation avec le vécu d'autrui par la médiation de son corps, de son comportement, de ses actes, rapportés à nos propres vécus. Husserl présuppose que l'existence d'autrui est impliquée dans la nôtre, et par conséquent, il serait possible pour nous de nous transporter en lui, interpréter ses vécus comme s'ils étaient les nôtres, et inversement, considérer nos vécus comme s'ils étaient ceux d'autrui. Mais il s'avère que cette transposition outrepassse les limites de notre connaissance et se heurte à la transcendance d'autrui. Face aux vécus d'autrui, nous sommes en présence d'une série de phénomènes qui, par principe, restent inaccessible à notre intuition.

Autrui reste en définitive cette autre conscience qui n'est pas la nôtre et qui, en s'éprouvant elle-même dans la perception interne, ne se pense pleinement que dans son intériorité radicale. En d'autres termes, chaque conscience ne peut saisir sa vie psychique qu'à l'intérieur de cette vie elle-même. D'où la difficulté dans laquelle nous place la théorie de l'intropathie. C'est cette difficulté que véhicule ce propos suivant de Husserl auquel nous faisons suivre le propos ci-après de Sartre.

¹ *ID I*, § 1, p. 15.

Nous avons une expérience originaire de nous-mêmes et de nos états de conscience dans la perception dite interne ou perception de soi ; nous n'en avons pas d'autrui et de son vécu dans « l'intropathie » (*Einfühlung*)¹.

Cette distinction de principe entre autrui et moi-même, qui ne vient pas de l'extériorité de nos corps, mais du simple fait que chacun de nous existe en intériorité, et qu'une connaissance valable de l'intériorité ne peut se faire qu'en intériorité².

Avec le thème de l'*intropathie* comme *apprésentation* d'autrui, Husserl peut dire, comme c'était déjà le cas dans le phénomène de l'imagination et dans les expériences de la perception externe et interne, que l'absence, la non-présence, la non-donation, sont aussi des phénomènes de la phénoménologie. Selon Husserl, si autrui nous est immédiatement accessible à travers son corps expressif, il n'en demeure pas moins que son vécu reste pour nous — et non pour lui-même — quelque chose d'imprésentable. Cette dialectique de l'accessible et du non-accessible, du donné et du non-donné chez autrui, sera exploitée par Derrida pour mettre en difficulté la théorie de la réduction et de la constitution, bref la phénoménologie elle-même.

Il est clair qu'avec l'expérience d'autrui, Husserl nous met en présence d'une conscience présente qui vise quelque chose qui échappe à la présence pleine. Autrui ne peut jamais nous être donné en totalité, quelque chose de lui, précisément son intériorité, échappe à toute saisie dans l'évidence et la clarté d'une intuition pleine. Autrui est la preuve que le pouvoir constituant de la subjectivité transcendantale rencontre des limites. Contrairement aux objectités de toute sorte, autrui apparaît au regard de la conscience constituante comme ce qu'il y a de fondamentalement inconstituable. Ce qui implique que la subjectivité transcendantale husserlienne n'a, en réalité, rien d'un principe absolu ou d'un commencement radical, comme l'entendait la modernité philosophique avec Descartes.

Mais on remarquera que, chez Husserl, ce rapport infiniment dialectisé de la présence et de la non-présence que l'on rencontre dans l'expérience d'autrui, trouve son plein accomplissement dans la description phénoménologique de la conscience en termes de temporalité. Nous verrons à la fin de ce qui suit que les problèmes du temps et d'autrui peuvent, en effet, être considérés comme des cas limites pour une phénoménologie de l'idéalisme transcendantal. De même que la conscience

¹ *ID I*, § 1, p. 15.

² J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 273.

transcendantale a toujours vu son œuvre constituante être devancée par la présence d'autrui, de même son activité constituante se verra précédée par l'apparition du temps.

Dans l'argumentation qui va suivre, il sera particulièrement question de montrer que c'est en vertu de son essence temporelle que la conscience vient ainsi à échapper à la présence et à tendre vers ce qui s'absente. Grâce à la temporalité qui la constitue essentiellement, nous constaterons que la conscience décrite par Husserl est loin de coïncider avec elle-même dans le maintenant de sa présence à soi. Se constituant comme flux qui s'écoule sans cesse, la conscience demeure ce qui s'est toujours déjà éloignée de son point d'émergence dans le présent de sa présence à soi.

B/ La réduction phénoménologique au temps originaire

Nous allons poursuivre et approfondir notre étude sur le thème de la fondation originaire chez Husserl, un thème dont nous venons de voir qu'il impliquait la conscience transcendantale dans sa dimension intersubjective et constituante. Dans ce qui suit, nous verrons qu'il s'agit d'un thème qui implique aussi, et même au plus haut point, la question du temps, mieux la question de l'être de la conscience comme temporalité. Cette fois, assurément, nous serons conduits bien au-delà de la conscience transcendantale et de son pouvoir constituant. Car nous verrons au final que chez Husserl, le temps reste ce qui ne se constitue pas à la manière d'un objet par la conscience, mais qu'au contraire, toute constitution d'objet par la conscience implique au préalable que cette dernière soit déjà elle-même une instance temporelle.

Dans le trajet que va suivre maintenant notre argumentation, il s'agira pour nous de montrer que cette conscience qui constitue en son immanence, toute transcendance objective, n'est jamais en repos, elle est tout entière un flux perpétuel¹. Il s'agit dès à présent, comme le dit Husserl lui-même, de « *descendre dans les profondeurs obscures de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu* »². Le plus remarquable dans cette tâche, sera de constater qu'avec la question de la temporalité de la conscience, c'est l'idée même de fondation originaire qui gagne autant en radicalité qu'en complexité. Car on verra qu'en interrogeant le

¹ Q. Lauer, *phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Paris, PUF, 1955, p. 189.

² *ID1*, § 85, p. 288.

phénomène de la temporalité, et plus précisément de sa constitution originaire, l'interrogation phénoménologique husserlienne creuse plus en profondeur dans sa quête de l'absolu, elle dépassera le stade de l'intentionnalité réflexive ou constituante dans laquelle le sens du monde semblait jusqu'alors trouver son horizon indépassable, pour décrire dans un ultime geste, la naissance du temps depuis un horizon de sens, pour ainsi dire, non encore intentionnel.

Pour aborder le difficile problème de la réduction phénoménologique au temps originaire chez Husserl, nous commençons par nous situer au niveau de la distinction fondamentale, préalablement établie par celui-ci, entre a) le temps objectif et la conscience subjective du temps ; puis nous évoquerons b) le rapport entre la temporalité et l'intentionnalité dans l'unité de la conscience, et ce, dans le but de comprendre que la question de l'origine du temps nous conduit en même temps à celle de l'origine de l'intentionnalité ; et enfin c) nous examinerons la place et le rôle que Husserl accorde au Présent dans le mouvement général de la temporalisation .

Précisons qu'à ce stade de notre étude, les deux derniers points qui seront développés ici seront particulièrement significatifs pour le thème qui guide ce travail de thèse, car en eux, nous tenterons d'apporter une interprétation de la philosophie husserlienne du temps, dans laquelle on pourra voir se développer une résistance contre l'accusation qui lui est adressée par Derrida, celle de promouvoir le legs métaphysique de la détermination hégémonique de la *présence*. Nous serons amenés à nous rendre compte que le problème capital de la constitution originaire du temps dans une conscience souvent donnée comme essentiellement intentionnelle, ne va pas sans entretenir des rapports hautement problématiques avec l'idée d'une *pure présence* partout régnante en maître. Ce qui laisse penser que si Husserl peut apparaître, à certains endroits, comme celui qui amène la *présence* au premier plan, force sera de reconnaître chez lui une *présence* qui n'est jamais entièrement *présente*.

a) Le temps objectif et la conscience subjective du temps

Nous avons insisté, dans l'argumentation précédente, sur l'idée qu'il est impossible, selon Husserl, d'envisager un monde qui ne se prêterait pas à la visée intentionnelle de la conscience. Car le monde et la conscience n'existent que dans ce phénomène irréductible qui les rapporte l'un à l'autre, autrement dit la « corrélation intentionnelle ». Tout l'intérêt que Husserl accorde à l'analyse de la vie

intentionnelle consiste justement à mettre en évidence cette structure d'auto-dépassement de soi vers le monde qui est constitutive de l'essence de toute conscience.

Toutefois, dans sa fonction intentionnelle qui la porte au-dehors d'elle-même, il serait erroné de croire que la conscience fait face à un vis-à-vis qui lui est extérieur et opposé. Pour Husserl, sous l'action de la méthode réductive, la conscience qui se rapporte au monde d'abord de façon naturelle et finie, en vient à découvrir en elle la conscience transcendantale et absolue en laquelle s'abrite le sens de la totalité du monde. Mettre l'*ego* en face de sa propre activité de se manifester dans l'évidence comme conscience transcendantale constituant originairement le monde, c'est en cela que consiste la radicalité à laquelle on est conduit par la pratique de la réduction phénoménologique. Mais se restreindre à penser que cette radicalité par laquelle toute transcendance se découvre fondée dans la subjectivité est le dernier mot de la phénoménologie, c'est limiter le phénomène de la constitution aux seules données transcendantes et, en retour, faire l'économie de l'archi-constitution qui est celle de l'auto-constitution originaire (*Urkonstitution*) de l'*ego* transcendantal lui-même. En d'autres mots, ce serait faire de l'auto-constitution du sujet lui-même, l'impensé de la démarche phénoménologique.

Ici nous sommes au stade où deux niveaux de l'intentionnalité se déploient : le niveau de l'intentionnalité dite « transversale » par laquelle la conscience se porte vers un objet transcendant, et le niveau de l'intentionnalité dite « longitudinale » par laquelle la conscience se vise elle-même en vue de constituer sa propre unité temporelle. C'est avec ce dernier niveau d'intentionnalité qui se veut plus radical que le précédent, qu'entre en scène le problème du temps et de sa constitution originaire.

En effet quelque chose de plus profond dans l'idée de fondation originaire voit le jour avec la question du temps. Husserl se rendra effectivement compte que la subjectivité qui était comprise comme l'Absolu transcendantal, mis à nu par la réduction, ne pouvait pas au fond être l'ultime découverte de la phénoménologie. Aussi déclare-t-il :

« L'absolu » transcendantal que nous nous sommes ménagés par les diverses réductions, n'est pas en vérité le dernier mot ; c'est quelque chose (*etwas*) qui, en un certain sens profond et absolument unique, se constitue

soi-même, et qui prend sa source radicale (*Urquelle*) dans un absolu définitif et véritable¹.

En réalité, l'*ego* transcendantal n'était compris comme Absolu que vis-à-vis des objectités déjà constituées. Or pour Husserl, il était désormais urgent de parvenir au niveau supérieur où la conscience constituante se découvre elle-même comme s'auto-constituant à partir d'un fondement plus originaire. Et la phénoménologie ne peut, en dernière analyse, accéder à l'ultime fondation originaire que si elle rend compte de la constitution des vécus dans lesquels se constituent les objectités transcendantes². Pour Husserl, l'attention portée sur la constitution des vécus vise en dernier ressort la constitution même de la temporalité comme fondation ultime de la subjectivité. Par conséquent, donner à la théorie de la constitution son sens plein et, à la phénoménologie toute sa radicalité, c'est aller jusqu'à l'auto-constitution intentionnelle de la subjectivité comme constitution du temps phénoménologique.

L'exigence de fondation dont se réclame la phénoménologie, demande donc que l'on dépasse l'absolu provisoire qui est l'*ego* transcendantal, pour se situer au niveau de ce que Husserl qualifie d'« Absolu définitif et véritable ». Et comme le dit F. Dastur, « *L'absolu définitif et véritable, ce n'est en effet rien d'autre que le continuum temporel qui lie des vécus nécessairement à d'autres vécus de sorte qu'ils appartiennent tous à un même flux de vécus* »³. En clair, la temporalité joue pour l'analytique de la conscience le rôle d'instance archi-fondatrice⁴. En fait, il faut envisager le problème du temps comme constituant l'ultime défi de la phénoménologie, bien que son traitement ait préoccupé Husserl depuis 1905, juste au moment d'amorcer l'étude de la réduction phénoménologique avant, bien entendu, le « tournant » proprement dit « transcendantal » de la phénoménologie en 1913.

Rappelons qu'on doit à la réduction transcendantale l'idée que la sphère du transcendant n'est plus en dehors de la conscience, mais reste plutôt une composante intentionnelle ou immanente au vécu. Et il en est ainsi aussi du temps. La nouvelle configuration de la phénoménologie qui se dessine avec la découverte de

¹ *ID I*, § 81, p. 274-245.

² R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Les Editions de la Transparence, 2008, p. 124.

³ F. Dastur, « Husserl et la question du temps », in *Lectures de Husserl*, J. Benoist et V. Gérard (dir.), Paris, Ellipses, 2010, p. 160.

⁴ D. Franck, « Le problème du temps » in *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, p.173.

la réduction transcendantale va découvrir le temps *dans* la conscience comme à son origine, au lieu d'en faire une objectivité extérieure à cette dernière. La question du temps qui s'inscrit chez Husserl dans une démarche de fondation, exige une régression vers la subjectivité qui se constitue grâce à la temporalité.

Il faut dire que la question de la temporalité préoccupe la philosophie depuis Aristote¹, en passant par Kant et Bergson, jusqu'à Heidegger². Souvent associé au mouvement et au changement et, toujours considéré comme une dimension des phénomènes extérieurs, le temps désignera chez Kant la condition transcendantale de toute intuition possible d'un objet en général³. Pour Kant, refusant à celui-ci le mouvement et le changement, le temps n'est ni une propriété objective du monde, ni simplement une propriété du sujet, mais ce dans l'horizon de quoi le sujet et le monde rentrent en contact. A ce titre, le temps tout comme l'espace, sont d'après lui, des pures formes, connues *a priori*, garantes de toute intuition des phénomènes⁴. Mais précisons que chez Kant, s'il est vrai que c'est à travers le

¹ Pour la question du temps chez Aristote, cf. *Physique*, Livre IV, Chapitres 10-14. Chez Aristote le temps est relatif au mouvement sans pour autant se confondre avec ce dernier. Selon lui, le temps est quelque chose du mouvement sans être le mouvement lui-même. Il y a une primauté du mouvement sur le temps chez Aristote. On peut s'instruire sur la compréhension de la question du temps chez Aristote, en s'appuyant sur l'interprétation que donne P. Ricœur dans « Temps de l'âme et temps du monde. Le débat entre Augustin et Aristote » in *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1965. En revanche, chez Kant, le mouvement et le changement ne sont possibles que sur la base d'une représentation *a priori* du temps. Il dit notamment que « *l'esthétique transcendantale ne peut mettre le concept de changement au nombre de ses data a priori : car ce qui change, ce n'est pas le temps en lui-même, mais quelque chose qui est dans le temps* » Cf. *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2006, p. 127 et 133.

² Chez Heidegger, la question du temps est intimement liée à la question centrale de sa philosophie, à savoir la question de l'être : « *Ma question du temps a été déterminée à partir de la question de l'être* » Cf. *Questions IV*, Paris, Gallimard, p. 353. Pour lui, le temps n'est pas aussi un concept empirique, en langage proprement heideggérien, le temps n'est pas un étant. « *Nulle part, dit-il, nous ne trouvons le temps comme quelque chose d'étant, à l'instar d'une chose* » *Ibid.*, p. 195.

³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 128-129.

⁴ Dans *l'esthétique transcendantale*, l'espace est compris comme la forme du *sens externe*, autrement dit, la capacité que possède le sujet à se représenter les choses hors de lui. Quant au temps, il est la forme du *sens interne*, c'est-à-dire la capacité qu'à l'esprit à s'intuitionner soi-même. Contrairement à l'espace dont Kant dit qu'il « *est limité, comme condition a priori, simplement aux phénomènes extérieurs* », le temps quant à lui, est *a priori*, nécessaire et universelle, « *condition a priori de tout phénomène en général, et plus précisément la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme), et par là même aussi, de façon médiate, celle des phénomènes extérieurs* » (*Ibid.*, p. 129). Kant ajoute que « *Si je peux dire a priori : tous les phénomènes extérieurs sont dans l'espace et sont déterminés a priori selon les rapports spatiaux, je peux à partir du principe du sens interne dire de manière tout à fait universelle : tous les phénomènes en général, c'est-à-dire tous les objets des sens, sont dans le temps et se trouvent soumis de façon nécessaire à des rapports temporels* » (*Ibid.*, p. 129). Pour Dastur, il est clair que si l'espace et le temps ne sont aussi rien hors du sujet sans être uniquement dans le sujet et hors du monde, « *Temps et espace sont des « champs » d'expérience projetés a priori par le sujet et à partir desquels seuls quelque chose peut être rencontré : ils sont donc à la fois plus subjectifs que le sujet qui ne*

temps que nous avons l'expérience des objets, en revanche, jamais le temps lui-même ne peut faire l'objet d'une connaissance intuitive, car notre intuition étant toujours d'ordre sensible, le temps quant à lui, dit Kant, « n'est pas un concept empirique » pouvant être donné dans l'expérience¹. Kant pense, que si toute connaissance par la perception exige le temps comme sa condition de possibilité, il reste toutefois que « le temps lui-même ne peut pas être perçu »². Si nous empruntons ces propos de C. Romano qui, à notre avis, traduiraient parfaitement la compréhension kantienne du temps, nous dirons que le temps n'est pas chez Kant « accessible et descriptible à titre de phénomène ». Le temps est plutôt la « *condition de descriptibilité de tout ce qui peut être décrit comme phénomène temporel, qu'il soit « subjectif » ou « objectif* »³.

Chez Husserl, le problème du temps est posé dès l'introduction aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*⁴, ce texte dans lequel il entreprend, pour la première fois, de décrire phénoménologiquement le concept de temps. Pour Husserl, il s'agissait plus exactement de poser « *La question de l'essence du temps* »⁵, ce qui revient, dit-il, à poser en même temps « *la question de l'origine du temps* »⁶. Pour cette recherche touchant l'origine ou l'essence du temps, Husserl pensait que la démarche descriptive devrait être « *orientée vers les formations primitives de la conscience du temps, dans lesquelles les différences primitives du temporel se constituent, dans un mode intuitif et propre, comme les sources originaires de toutes les évidences relatives au temps* »⁷.

La mission que s'était donnée Husserl était de décrire, par une démarche en retour, le « *flux absolu de la conscience, constitutif du temps* »⁸. A ce titre, le temps devenait un thème relevant du domaine de la description phénoménologique, car il est avant tout question de *vécus* du temps et non de *réalité naturel* du temps. Ce sont les *vécus de temps* dans leur teneur eidétique ; en d'autres termes, c'est l'*a priori* formel du temps auquel Husserl tend à donner une visibilité⁹. La recherche se

peut se penser lui-même sans eux et plus objectifs que l'objet qui les présuppose ». Cf. F. Dastur, « Husserl et la question du temps », in *Husserl, op. cit.*, p. 263.

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 249 : voir les « Analogies de l'expérience ».

³ C. Romano, *L'aventure temporelle*, Paris, Quadrige-PUF, 2010, p. 71.

⁴ Ce texte est le résultat du cours que fit Husserl lors du semestre d'hiver 1904-1905 à l'Université de Göttingen où il enseigna de 1901 à 1916, cours publié par Heidegger du vivant même de Husserl en 1928.

⁵ *LPT*, § 2, p. 14.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, § 34, p. 97.

⁹ *Ibid.*, § 2, p. 15.

place donc sur le terrain transcendantal, c'est-à-dire qu'elle vise les conditions générales de possibilité d'une expérience, en l'occurrence celle du temps. Pour Husserl traitant du temps, il est question de comprendre comment émerge en nous et pour nous, non pas un objet temporel, mais plutôt un sens temporel. Mais comment Husserl procède-t-il pour rendre visible cette origine, cette essence, cet *a priori*, ce sens transcendantal du temps sous la forme de vécus de conscience ?

Cette question trouve le départ de sa réponse dans la distinction que Husserl établissait entre le « temps objectif » et le « temps subjectif », distinction analogue à celle qu'il fera entre le « temporel perçu » et le « temporel senti »¹. Le premier terme désigne une réalité naturelle ou empirique, une chose du monde réel, objet de la perception externe et, quant au second, il désigne ce que Husserl appelle un « *Datum* phénoménologique », un donné phénoménologique, objet de la perception interne. On remarquera que les distinctions du naturel-empirique et du phénoménologique-eidétique, du donné transcendant et du donné immanent, du réel-psychologique et de l'idéal-phénoménologique, présentes depuis les *Recherches logiques*, demeurent vivantes même au cœur de la question du temps. Ce qui appelle à nouveau la réduction comme opération visant à les départager.

Husserl posait les bases de son enquête phénoménologique sur la conscience du temps en s'assurant, comme on peut le voir dans le propos ci-dessous, d'une précaution méthodologique essentielle en phénoménologie, celle qui consiste à prendre soin de ne rien préjuger d'avance au sujet de la connaissance d'un temps du monde. On reconnaît ici le principe de l'« absence de présupposition » déjà présent dans les *Recherches logiques* : ce principe, appliqué à l'enquête phénoménologique sur la conscience du temps, exige de s'abstenir de toute affirmation, négative ou positive, touchant la réalité d'un temps objectif et de tout objet réel qui s'y rapporte. Le projet de Husserl est de saisir uniquement ce qui se produit purement dans la conscience intime du temps. Husserl dit en effet :

Notre intention est de procéder à une analyse phénoménologique de la conscience du temps. Ceci comporte comme, pour toute analyse de ce genre, l'exclusion complète de toute espèce de supposition, d'affirmation, de conviction à l'égard du temps objectif (exclusion de toutes les présuppositions transcendantales d'un existant)².

¹ *Ibid.*, § 1, p. 11.

² *Ibid.*, § 1, p. 6.

En phénoménologie, on sait qu'il ne suffit plus de percevoir simplement les choses existantes autour de soi : il faut plutôt chercher à se rendre attentif à ce que l'homme ordinaire ne perçoit pas, mais que seule l'attitude phénoménologique, éduquée par la méthode réductive, rend accessible au regard. Et pour permettre un tel accès à ce qui se montre uniquement au regard phénoménologique, Husserl recommande de « mettre hors jeu » l'expérience ordinaire de ce que l'on perçoit dans le monde, y compris le temps. Selon Husserl, le retour fondateur au temps originaire passe par une « Mise hors circuit du temps objectif »¹. On se souvient que le moi « réel » ou « naturel », une fois mis « hors circuit », laissait la place à un moi « pur » ou « phénoménologique ». Il en est de même pour le temps : le « temps objectif » mis hors circuit, doit faire place à une « temporalité pure phénoménologique »². C'est cette temporalité pure phénoménologique que la phénoménologie accorde le statut de *phénomène* et que Husserl qualifie d'« Absolu définitif et véritable »³. Mais que faut-il entendre par « temps objectif » mis « hors circuit » ? Et que faut-il entendre par « conscience subjective du temps » ?

Il est clair que Husserl distingue deux niveaux d'expérience du temps qu'il rattache, comme le dit R. Bernet, par un lien irréversible de fondation ou de dérivation⁴. Pour Husserl, il existe un temps constitué ou dérivé et un temps constituant ou originaire. Ce que Husserl appelle le « temps objectif » et dont il entend dévoiler l'ultime fondation dans la « conscience subjective du temps », c'est le temps réduit à sa plus simple terminologie populaire ou ordinaire. Le temps objectif c'est « le temps du monde » dans lequel « les sciences de la nature », la psychologie comprise, situent la nature physique et psychique. C'est le temps de l'histoire, souvent dessiné comme linéaire : celui dans lequel se produisent les événements, où se produit la rencontre des choses et des hommes, c'est le temps dans lequel chaque réalité mondaine naît, dure et disparaît. En clair, le temps

¹ *Ibid.*

² C'est ce parallèle entre le passage du « moi naturel » au « moi pur » et celui du « temps objectif » au « temps subjectif » que traduit une note de Henri Dussort, traducteur des *LPT* de Husserl. H. Dussort rapporte l'intention et les propos de Husserl justifiant ce parallélisme en disant que « *Husserl note que le moi réel est mis hors circuit par la réduction et que, s'il faut encore parler d'un moi, c'est en un autre sens : il s'agit du « moi pur»*. Et Husserl d'ajouter, nous dit encore H. Dussort : « *Il en va exactement de même pour le temps objectif comme forme des réalités individuelles. Si nous le mettons hors circuit, et qu'il nous reste pourtant alors du temps, c'est justement une constatation phénoménologique qu'à l'essence de toute cogitatio appartient un temps, non pas le temps hors circuit, mais celui qui appartient à la cogitatio elle-même et qu'il faut rendre évident* ». *Ibid.*, § 1, p. 7, note 1.

³ *ID I*, § 81, p. 244-245.

⁴ R. Bernet « Origine du temps et temps originaire » in *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 191.

objectif c'est celui qu'expérimentent le calendrier, la montre, l'horloge, la position du soleil, etc. Le temps objectif est, selon l'appréhension positiviste que nous en avons, celui dont l'écoulement est observable, mesurable, calculable, quantifiable, segmentable, à partir des déplacements des aiguilles d'une montre ou de la vitesse d'un chronomètre. Son action est notamment rendue évidente dans le monde à travers le vieillissement des êtres, la succession des instants, des jours, des saisons, etc.

D'après Husserl, la phénoménologie ne marque aucun intérêt à l'endroit de ce temps spatialisé ou chronométrable. Au contraire, la phénoménologie tend à défaire tout lien à caractère positif unissant la « conscience du temps » et le monde réel. Ainsi que l'écrit R. Bernet, elle « *se détourne ainsi du « temps unique, objectif, infini, dans lequel toute chose et tout événement, les corps avec leurs propriétés physiques, les âmes avec leurs états psychiques, ont leur place temporelle déterminée et déterminables par des chronomètres* »¹. Chez Husserl, il n'est pas question d'admettre un temps objectif pré-donné. Autrement dit, le problème n'est donc pas de savoir comment apparaît un temps déjà constitué avant nous et existant hors de nous, mais plutôt de savoir comment se constitue « *le temps apparaissant, la durée apparaissante en tant que tels* »². En effet affirme Husserl :

Il faut soigneusement respecter la différence qui sépare ce *temps phénoménologique*, cette forme unitaire de tous les vécus en *un seul* flux du vécu (un *unique* moi pur) et le temps « *objectif* » (*objektiven*) c'est-à-dire *cosmique*³.

Ou encore :

Le temps qui par essence appartient au vécu comme tel — avec les différents modes sous lesquels il se donne : modes du maintenant, de l'avant, de l'après, modes du en même temps, du l'un après l'autre, déterminés modalement par les précédents — ce temps ne peut aucunement être mesuré par la position du soleil, par l'heure, ni par aucun moyen physique ; il n'est pas mesurable du tout⁴.

¹ *Ibid.*, p. 193-194.

² *LPT*, § 1, p. 7.

³ *ID I*, § 81, p. 272.

⁴ *Ibid.*, § 81, p. 273.

Husserl est convaincu qu'il existe une différence de fond entre le *temps objectif* du monde et le *temps apparaissant*, entre la durée objective, mesurable par le chronomètre, et le temps immanent vécu par la conscience. Fort de cette conviction, il admet que le temps immanent n'est pas dans le monde et, par conséquent, échappe à toute forme d'objectivation positive. Le temps objectif est constitué à partir de ce temps immanent qui est une donnée phénoménologique absolue. On comprend alors que le problème du temps, chez Husserl, va de pair avec celui de la structure immanente de la conscience, d'où il ressort que la réflexion sur le temps se trouve impliquée dans la réflexion phénoménologique tournée vers la subjectivité. Et comme a su le faire remarquer très justement Paul Ricœur, il y a chez Husserl, une absence d'intervalle entre la conscience et le temps, au point qu'il ne saurait y avoir d'équivoque à parler de « conscience-temps »¹. Une intime filiation entre la conscience et le temps qu'exprime parfaitement le terme allemand *Zeitbewusstsein*. Selon Husserl, il n'y a pas de conscience vivante qui ne soit pas temporelle. Et c'est justement l'opération de mise hors circuit (*Ausaltung*) du temps objectif qui a la fonction de faire apparaître l'intimité temporelle de la conscience.

On peut alors dire que le temps immanent à la conscience n'est pas immédiatement donné : il doit être conquis par la suspension de toute présupposition transcendante concernant la réalité du monde. Plus précisément, il s'agit de suspendre le court objectif du temps du monde pour que soit mis à nu le court subjectif du temps de la conscience. Mais une fois instruite par la méthode réductive, la conscience peut immédiatement vivre son intime temporalité comme une évidence phénoménologique absolue.

Nous disions que la question qui préoccupait Husserl concernait l'origine du temps. Ou encore, qu'il s'agissait d'une eidétique du temps. Retenons alors que pour Husserl, s'interroger sur l'origine du temps, c'est se placer sur le plan des vécus de temps, c'est porter son attention sur les vécus de la conscience. Car selon lui, la temporalité est le trait distinctif de tous les vécus. Husserl définissait la conscience, métaphoriquement, comme un « flux » qui s'écoule sans repos. Il pensait alors que la conscience pouvait, par la « réflexion », diriger son regard sur ce flux et le saisir dans l'évidence comme étant ou persistant sous la forme d'un *continuum* de phases temporelles. Le « vécu » (*Erlebnis*) est lui aussi l'autre nom de la conscience, et il a pour essence la temporalité.

¹ P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 38.

D'après Husserl, si la conscience désigne le vécu dans sa plus grande généralité, elle se compose par conséquent de tous les vécus qui s'objectivent en elle. Disons que Husserl parle des « vécus » (*Erlebnisse*), encore appelés « multiplicités apparaissantes », pour désigner la vie de la conscience telle qu'elle se découvre par introspection. Les vécus qui s'objectivent dans la conscience, sont selon lui, des « unités durables », c'est-à-dire des processus qui s'écoulent infiniment dans un flux unique. De même que le mode d'existence de l'objet physique est caractérisé par la spatialité, celui du vécu est caractérisé par la temporalité. Alors dans ces conditions, comment comprendre ce qu'est le temps ?

Le temps se comprend chez Husserl comme la connexion immanente des différentes phases temporelles du vécu. En se détournant de la temporalité ontique par la réduction, Husserl tient le flux de la conscience pour le temps authentique. Seulement, il est important de retenir que l'eidétique de la temporalité ne désigne pas chaque phase du vécu pris séparément, « *mais une forme nécessaire qui lie les vécus à des vécus* »¹. Les vécus individuels sont unis les uns aux autres, et tous sont unis dans un courant unique qui est la conscience pure. Chaque vécu individuel peut commencer et finir, mais le « courant » de conscience n'a ni commencement ni fin. La durée est pour le vécu une manière de se donner à la conscience qui en vit l'expérience. En tant qu'il dure, tout vécu s'articule aux autres vécus pour former un unique flux du vécu qui s'écoule sans fin. Pour Husserl, le propre de chaque vécu individuel est qu'il est une durée finie au sein d'un flux unitaire infini². Ce flux unitaire infini n'est rien d'autre, nous dit Husserl, que le « moi pur »³. En effet, pour Husserl :

Chaque vécu en tant qu'être temporel est le vécu de son moi pur. Ce qui implique nécessairement que le moi ait la possibilité de diriger sur ce vécu son regard de pur moi et de le saisir comme existant réellement, ou comme durant dans le temps phénoménologique (...) Le moi peut toujours tourner son regard vers le mode temporel sous lequel se donne un vécu et reconnaître avec évidence (...) qu'il n'est pas de vécu durable qui ne se constitue dans un flux continu de modes de donnée qui confère une unité au processus ou à la durée⁴.

¹ *ID I*, § 81, p. 275.

² R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Les Editions de la Transparence, 2008, p. p. 124.

³ *ID I*, § 81, p. 275-276.

⁴ *Ibid.*

Il existe alors une identité entre l'*unique moi pur* et l'*unique flux du vécu* : le moi pur désigne la *forme* qui unifie tous les vécus et se confond avec l'unique flux temporel dans lequel les vécus s'insèrent en tant que segments de durée. Appartenir à l'unique flux qui dure, c'est bien entendu appartenir à l'unique moi qui est le *moi pur*. Husserl fait donc apparaître une conscience qui constitue sa propre unité temporelle tout en se constituant par la même occasion comme conscience pure. Toute analyse de l'essence du temps doit revenir au domaine phénoménologique immanent, reconduit à ce que Husserl appelle le « temps pré-empirique »¹, le « temps phénoménologique » à partir duquel se constitue le « temps objectif » dont nous prenons conscience par des instruments techniques de mesure. Parlant du temps comme flux s'écoulant subjectivement, par contraste avec le temps objectif neutralisé par la réduction, Husserl dit :

Ce flux n'est pas le flux du temps objectif, que je détermine avec la montre et le chronomètre, il n'est pas le temps du monde, que je fixe par rapport à la terre et au soleil. Car ce temps-là tombe sous le coup de la réduction phénoménologique. Nous nommons au contraire ce flux le temps pré-empirique ou encore phénoménologique².

Il faut toutefois préciser, qu'il ne s'agit pas, chez Husserl, d'une destruction (*Abbau*) du temps objectif, comme on peut le voir par exemple chez Heidegger, qui le qualifiait de « vulgaire ». Il s'agit plutôt, pour Husserl, de répondre à un projet de fondation phénoménologique du temps objectif, comme c'est le cas pour les sciences de la nature qui le prennent pour substrat de leurs analyses. Retenons que chez Husserl, le problème du temps s'inscrit dans le vaste projet de fondation phénoménologique de l'objectivité en général. Autrement dit, il rejoint celui de la fondation universelle des sciences naturelles dans la structure immanente de la subjectivité transcendantale. R. Bernet n'a pas manqué de le souligner. Selon lui, « *La phénoménologie du temps fait partie chez Husserl d'un programme épistémologique visant à valider les sciences de la nature par une science phénoménologique des structures essentielles et des fonctions constitutives de la conscience pure* »³. A l'inverse de Heidegger chez qui, la *vulgarité* du « temps objectif » rendrait obscur la temporalité *authentique* du *Dasein*, la fondation du « temps objectif » dans un « temps phénoménologique » chez Husserl, permet

¹ *LPT*, supplément XI, p. 171.

² *Ibid.*, p. 168.

³ R. Bernet, *La vie du sujet*, *op. cit.*, p. 212.

d'éclairer d'un regard nouveau ce temps objectif du monde en le ramenant à son état de naissance dans la conscience, laquelle en fait l'expérience originaire sous le mode d'une auto-affection pure.

Mais comment comprendre le sens de cette auto-affection pure par laquelle la conscience fait l'expérience de sa propre temporalité ? Est-on à même de dire, qu'à l'origine, le temps phénoménologique se constitue comme *objet pour* une conscience présente à elle-même ? Etant donné que, pour Husserl, la conscience se définit par son intentionnalité, et que l'intentionnalité désigne *a priori* le fait pour elle d'être un acte réfléchi en direction d'un objet, quelle peut être, chez Husserl, les rapports entre la structure intentionnelle de la conscience et sa structure temporelle ? La conscience toujours déjà temporelle, est-elle toujours déjà aussi intentionnelle ? C'est autour de ces questions que porte l'argumentation qui suit. Et nous verrons surtout que la question de la conscience intime du temps imposera une double définition de l'intentionnalité.

b) Temporalité et intentionnalité

Après avoir compris la nécessité que ressentait Husserl de distinguer le « temps objectif » du « temps subjectif », nous voulons dès à présent mettre en évidence le lien que peuvent entretenir deux dimensions fondamentales constitutives de l'être de la conscience, à savoir la temporalité et l'intentionnalité. Va-t-on alors se demander : en quel sens la constitution du temps phénoménologique implique-t-elle ou non l'actualité d'une conscience intentionnelle ?

Nous verrons que chez Husserl, l'analyse de la *conscience du temps* nous conduit dans deux directions : d'abord selon que la conscience se temporalise suivant une triple direction intentionnelle, avec à chaque fois un objet ayant son extension temporelle propre, ou/et ensuite, selon qu'il s'agit de faire retour vers le moment archi-originaire où la conscience vit sa temporalité immanente sous la forme d'une pure auto-affection.

En fait, plus besoin de rappeler que la notion de temps est, en apparence, bien connu de tous à cause de son évidence même. Pour chacun, la conscience d'être un sujet temporel, ne serait-ce que par le fait d'être marqué dans son existence par le sceau de la finitude, compte, sans aucun doute, parmi les choses du monde les mieux partagées. C'est tout naturellement que nous parlons du temps pour exprimer une durée allant d'un *instant d'avant* à un *instant d'après*. Le temps est ce dont nous disons d'ordinaire qu'il passe, et même que nous le sentons passer ; qu'il

est partout, que nous sommes en lui, et que nous en faisons techniquement une évaluation numérique à l'aide des montres et des horloges. Mais pourtant, c'est cette perception ordinaire et commune, mais aussi scientifique du temps, qui se verra mise de côté par la phénoménologie de Husserl, comme nous l'avons vu précédemment, sous les appellations de « temps objectif », « temps du monde » ou encore « durée chosique ». Au mieux, Husserl voudra rendre compte du déroulement de ce temps dit « objectif » ou « chosique », à partir de son *pur apparaître* absolu dans les vécus immanents du cours de la conscience. Ce qui se laisse entendre ainsi :

Mais ce que nous acceptons n'est pas l'existence d'un temps du monde, l'existence d'une durée chosique, ni rien de semblable, c'est le temps apparaissant, la durée apparaissante en tant que tels. Or ce sont là des données absolues, dont la mise en doute serait vide de sens. Ensuite, il est vrai, nous admettons aussi un temps qui est, mais ce n'est pas le temps d'un monde de l'expérience, c'est le temps immanent du cours de la conscience¹.

La compréhension du concept de temps gagne assurément en complexité chez Husserl, une fois la décision est prise, de mettre à l'écart sa compréhension comme phénomène expérimental ou mondain, et qu'advienne le moment de rendre compte de sa compréhension comme phénomène subjectif, pure durée apparaissante, dans l'intimité de la conscience. On sait donc que lorsque la phénoménologie parle du temps, elle ne fait pas référence au temps dont nous calculons au quotidien l'écoulement numérique à travers nos instruments techniques de mesure de temps, mais plutôt aux données temporelles individuelles éprouvées avec évidence et unifiées en pensée. Ce qui fait du temps une donnée immanente à la vie de la conscience et non une donnée spatiale transcendante. On peut, à quelques nuances près, comme le dit Jan Patočka², trouver des affinités avec ce que disait Henri Bergson, lui qui, avant Husserl, définissait déjà le temps comme *durée*, comme succession pure et solidaire d'éléments temporels dans la vie intérieure de la conscience³.

¹ LPT, § 1, p. 7.

² J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 162, note 6.

³ Cf. H. Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1984, p. 67.

Cependant, retenons que c'est au philosophe chrétien, Saint Augustin, à qui Husserl rendra hommage au moment d'ouvrir ses *Leçons sur la conscience du temps*. Pour Husserl, en effet, Saint Augustin est le premier, dans l'histoire de la philosophie, à avoir véritablement posé les bases d'une analyse de la conscience du temps, tout en soulevant les difficultés que cela comporte. Husserl, reprenant Augustin au début de ses *Leçons sur la conscience du temps*, mentionne que le temps est certes incontestablement « *ce qu'il y a de mieux connu au monde* », mais paradoxalement, au moment « *de nous rendre raison de la conscience du temps* », au moment de « *parvenir à comprendre comment de l'objectivité temporelle (...) peut se constituer dans la conscience subjective du temps (...), nous nous perdons dans les difficultés* »¹. Ce propos de Husserl fait écho à l'intrigante formule aporétique du Livre XI des *Confessions* de Saint Augustin, dans lequel ce dernier montre que le temps, tout en étant pour chacun de nous quelque chose de bien courant, se découvre paradoxalement non-connu, lorsque notre méditation est contrainte de clarifier ce qu'il a en propre. Pour Augustin, en effet, la connaissance immédiate ou naturelle que nous avons du temps contraste étrangement avec la difficulté à lui apporter une explication d'ordre conceptuelle. Le passage qui donne en totalité la difficulté aporétique de toute définition du temps, chez Saint Augustin, est le suivant :

Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui serait capable de l'expliquer facilement et brièvement ? Qui peut le concevoir, même en pensée, assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait ? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant ? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous disons ; nous comprenons aussi, si nous entendons un autre en parler. Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus².

On peut dire que de nombreuses découvertes observées chez Saint Augustin trouveront leur consécration chez Husserl. Indéniablement, c'est chez Augustin que l'on rencontre pour la première fois la distinction entre la représentation physique du temps et sa représentation spirituelle. Une distinction analogue à celle que Husserl fait entre le temps objectif et le temps subjectif. C'est Saint Augustin qui,

¹ *LPT*, p. 3-4.

² Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, tr. fr. J. Trabucco, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 264.

refusant de définir le temps à partir du mouvement des corps, puisque d'après lui, tout corps se meut dans le temps¹, fera du temps une dimension fondamentale de la vie de notre esprit. Saint Augustin pense effectivement que le temps est une *distentio animi*, une distension de notre âme, laquelle en assure la mesure². A ce titre, le temps n'est plus à prendre au sens d'un écoulement réel dans le monde, comme le voyait encore Aristote, il s'agit plutôt d'un phénomène qui ne prend sens que dans la vie psychique humaine. Toutefois comme Aristote, Augustin partait de l'idée qu'aucune des parties du temps n'a véritablement d'être : le passé n'étant plus, disait-il, l'avenir n'étant pas encore, et le présent lui-même ne semble être qu'une limite fuyante entre ces deux non-êtres.

Cependant, si l'on veut bien être attentif à ce que dit Augustin, il faut dire que celui-ci voyait déjà le temps comme l'extension, l'étirement, l'écartèlement, la dilatation de l'âme elle-même, suivant une triple direction : celle du présent, du passé et de l'avenir. Pour être plus précis, il s'agit, selon Augustin, de l'éclatement du présent en deux directions, à savoir l'avenir et le passé. Ce qui laisse entendre que pour lui, le présent n'est pas un simple entre-deux éphémère, une pure limite séparant le passé et l'avenir, mais qu'il est plutôt cette retenue du passé et cette anticipation de l'avenir dans un flux unique et indivisible. Il faut alors dire que Augustin ne pense pas le temps comme une simple juxtaposition d'instants — passé, présent et futur — séparés les uns des autres, ou pouvant apparaître les uns sans les autres. Il faut par contre décrire le mouvement de la temporalisation chez lui en termes de *présent* présent, de *présent* passé et de *présent* avenir, tous les trois pris dans un ensemble continu et unique³.

Cette approche fondamentale du temps comme conscience d'un flux unique unifiant des phases temporelles différentes, anticipe déjà sur l'analyse phénoménologique du temps chez Husserl⁴. Car ici s'annonce la question suivante

¹ « Lorsqu'un corps se meut, c'est le temps qui me sert à mesurer la durée de son mouvement du commencement à la fin [...] Donc le temps n'est pas le mouvement des corps ». Cf. *Confessions*, Livre XI, chapitre XXIV, p. 273-274. Pour Augustin le temps est indéniablement partout et conditionne tout : des phénomènes comme le changement, le mouvement, ou encore la vitesse, ne se comptent que relativement à lui.

² *Ibid.*, Livre XI, chapitre, XXVII, p. 277.

³ Voici ce que dit Augustin : « Il est (...) évident et clair que ni l'avenir ni le passé ne sont et qu'il est impropre de dire : il y a trois temps, le passé, le présent, l'avenir, mais qu'il serait exact de dire : il y a trois temps, un présent au sujet du passé, un présent au sujet du présent, un présent au sujet de l'avenir. Il y a en effet dans l'âme ces trois instances, et je ne les vois pas ailleurs : un présent relatif au passé, la mémoire, un présent relatif au présent, la perception, un présent relatif à l'avenir, l'attente » Cf. *Ibid.*, § XX, Livre XI.

⁴ Mais ce qui différencie Saint Augustin de Husserl, c'est justement l'intervention de Dieu dans la théorie de la temporalité chez le premier. Saint Augustin subordonne le temps de l'âme humaine à celui de l'éternité divine. Ce qui n'est pas le cas chez Husserl, où ce

de Husserl : si l'écoulement du temps se divise en trois phases, à savoir le futur, le présent et le passé, « *Est-il possible de réunir en un seul instant présent ces données de représentation qui s'écoulent l'une après l'autre ?* »¹. Pointe alors à l'horizon ce que Husserl présente comme « l'intuition élargie du temps », c'est-à-dire la manière dont la conscience dans le présent de sa présence à soi, parvient à viser intentionnellement un objet dans le passé, tout en étant intentionnellement ouverte sur l'avenir. Cette disposition à viser continûment le passé et l'avenir dans l'actualité d'un présent, Husserl l'appelle l'« extension temporelle de la conscience », et il en découvrira l'explication préliminaire chez son maître Franz. Brentano, auquel il consacre la première section de ses *Leçons* sur le temps.

Dans l'explication que Franz Brentano apporte à la question de « l'origine du temps », explication purement psychologique, Husserl dont on sait l'attachement à dénoncer toute approche psychologisante des phénomènes, découvre néanmoins chez Franz Brentano, ce qu'il considère comme un « noyau phénoménologique »². Il découvre *la conscience du temps* comme conscience d'une *succession* d'unités temporelles individuelles. La lecture de la théorie brentanienne du temps a permis à Husserl de comprendre que le temps se mesure à l'aune de sa durée, c'est-à-dire, à l'aune de la succession continue des prédicats temporels que sont le futur, le présent et le passé. Mais ce que Husserl retiendra encore de plus important dans l'héritage de Brentano, c'est l'*apparaître* spécifique de cette *succession* temporelle. Et justement, la particularité de cette succession est qu'elle s'accompagne de changements. En clair, ce que Husserl retient de Brentano, c'est le fait que la perception d'un objet présent ne va pas sans variations, sans altérations. Le présent ne demeure jamais sans se modifier. Mais d'où vient-il que nous ayons conscience de cette succession, autrement dit, quelle est l'*origine* de la succession temporelle ? A cette question, Husserl apporte une réponse différente de celle de Brentano.

Pour Brentano, tel que le rapporte Husserl, l'intuition originaire du temps relève d'une loi d'« association originaire », qu'il faut comprendre comme le fait que, aux perceptions présentes, s'accrochent chaque fois des représentations d'une mémoire

dualisme temporel-éternel, humain-divin, n'existe pas. Pour Husserl, tout est temporel. Ce que retient en premier Husserl, chez Saint Augustin, c'est le fait d'avoir logé le temps dans la vie psychique comme au lieu où il réside à titre originaire.

¹ *LPT*, § 7, p. 36.

² *Ibid.*, § 6, p. 25. Alors dira-t-il : « *Dans une succession, par exemple, apparaît un « maintenant » et, formant une unité avec lui, un « passé ». L'unité de la conscience qui embrasse présent et passé est un Datum phénoménologique* ». La conscience qui tient ensemble le présent et le passé est le « noyau phénoménologique » que Husserl découvre chez Brentano.

immédiate. Dans sa description psychologique de l'origine du temps que Husserl, bien entendu combattit¹, Brentano met en avant la faculté créatrice de notre imagination. En effet, pensait-il, il ne saurait y avoir de conscience de succession temporelle, que si la sensation qui vient d'avoir lieu au présent est retenue dans le passé sous une forme nouvelle ou modifiée par l'imagination. Selon lui, ce serait alors l'imagination (*die Phantasie*) qui créerait en nous l'apparence d'un *continuum* temporel². L'imagination serait ce qui permet de tenir ensemble les différents prédicats temporels que sont notamment le passé et le présent. Ce qui place, chez Brentano, l'imagination à l'origine du temps. Or, ainsi que l'a remarqué Husserl, en ayant recours à l'imagination, Brentano semble ôter à la sensation du *continuum* temporel toute sa réalité, pour n'en faire qu'une simple apparence³. Mais bien que Brentano nie la « réalité » propre au *continuum* temporel, Husserl trouve qu'il anticipe néanmoins sur quelque chose de précieux pour l'analyse phénoménologique du temps. Concrètement, Brentano anticipe sur ce que Husserl appellera plus tard la « rétention » ou le « souvenir primaire ».

Et disons qu'il est impossible de comprendre l'analyse phénoménologique de la conscience intime du temps chez Husserl, sans prendre en compte la particularité du phénomène que constitue la rétention. Toute l'innovation de l'analyse husserlienne du temps réside dans l'explicitation de ce phénomène. Grâce à la rétention, on pourra remarquer que le rapport de Husserl à la présence comme conscience de soi dans l'actualité d'un présent univoque, se trouvera fortement modifié. Et notons au passage que, c'est en s'appuyant sur ce concept de rétention que Derrida engagera sa déconstruction du temps originaire chez Husserl. Pour voir la rétention à l'œuvre dans le flux continu de la temporalité vécue, Husserl a

¹ Car de l'aveu même de Husserl, « *Il est manifeste qu'elle ne se meut pas sur le terrain que nous reconnaissons comme nécessaire pour une analyse phénoménologique de la conscience du temps* ». Ibid., § 6, p. 24-25.

² Ibid., § 6, p. 26-27.

³ Brentano, d'après la lecture que nous donne Husserl, considère que dans la succession temporelle, nous n'avons affaire qu'à « *un continuum d'imaginations originellement associées* ». Ou encore, qu'« *aux contenus primaires de la perception s'accrochent continûment des « phantasmes » et encore des phantasmes, tout pareils quant à leur contenu, à une diminution d'intensité et de plénitude près* ». Ibid., § 6, p. 27. Pour être plus précis au sujet de ce qui oppose Husserl à Brentano, disons que selon Husserl, Brentano ne distinguait pas parmi les vécus temporels, ce qui est de l'ordre de l'imagination et ce qui relève rigoureusement de la perception : chez Brentano, fondant le temps dans l'imagination, la conscience du présent apparaît comme irréalité au moment où elle s'associe, en se modifiant, aux autres phases du *continuum* temporel. Contrairement à ce dernier, Husserl pense plutôt que c'est la perception qui révèle l'origine du temps et que l'écoulement continu du temps doit trouver son fondement dans la conscience du présent vivant.

recours à l'exemple marquant de l'écoute d'une *mélodie*¹. Selon lui, la mélodie est parfaitement représentative des « *objets qui contiennent en eux l'extension temporelle* »². Toutefois, réduction phénoménologique oblige, il faudra bien entendu abandonner le niveau des faits, pour se concentrer uniquement sur le vécu. En d'autres termes, Husserl exige de renoncer au *son* réel qui retentit dans le monde pour se concentrer sur le son apparaissant dans l'immanence de la conscience.

En effet Husserl faisait clairement la distinction entre le *son* que l'on perçoit, en tant qu'il résonne et dure, et la pure appréhension de la durée elle-même, son extension temporelle vécue avec évidence dans l'immanence de la conscience. Ainsi disait-il : « *Quand un son résonne, mon appréhension objectivante peut prendre pour objet le son qui dure et résonne là, et non pourtant la durée du son ou le son dans sa durée. Celui-ci comme tel est un objet temporel* »³. En d'autres mots, dit-il : « *Durée de la sensation et sensation de la durée font deux. Et il en va de même pour la succession. Succession de sensations et sensation de la succession ne sont pas la même chose* »⁴. Les vécus du *son* sont constitutifs du temps phénoménologique, tandis que le *son* réel ou matériel qui retentit au-dehors est un objet constitué appartenant au temps objectif. Entre le *son* objectif qui dure et la durée du *son* objectivement sentie, entre la succession des sensations et la sensation de successions, dans les deux cas, c'est le second qui est, pour Husserl, un « *Datum* phénoménologique ».

Husserl entendait mettre en évidence, à partir des actes intentionnels, notamment la perception dans laquelle se constituent les objets présents, le ressouvenir dans lequel se constituent les objets passés, et l'attente dans laquelle se constituent les objets futurs, comment le phénomène de la temporalité se constitue originellement dans la conscience. Pour la phénoménologie, les caractères temporels que sont le futur, le présent et le passé, s'intègrent comme des vécus de

¹ La mélodie, différente de la cacophonie, est une suite harmonieuse de sons différents. Les différents sons successifs sont les uns après les autres dans la conscience d'où ils tombent à l'intérieur d'un seul et même acte d'ensemble. Contrairement à la cacophonie, il n'y a pas de simultanéité ni de répétition de sons dans une mélodie. L'harmonie vient du fait que chaque est unique et toujours nouveau dans la suite continue des sons.

² Husserl disait à cet effet qu'« *Une analyse phénoménologique du temps ne peut donc tirer au clair la constitution du temps sans prendre en considération la constitution des objets temporels* ». *Ibid.*, § 7, p. 36. Et bien avant, en introduction des *Leçons*, Husserl dit en référence au choix porté sur la *mélodie* comme objet temporel : « *Que la conscience d'un processus sonore, d'une mélodie que je suis en train d'entendre, montre une succession, c'est là pour nous l'objet d'une évidence qui fait apparaître le doute et la négation, quels qu'ils soient, comme vide sens* ».

³ *Ibid.*, § 7, p. 36.

⁴ *Ibid.*, § 3, p. 21.

la conscience dans le mouvement continu de sa temporalisation. Ce qui signifie, suivant l'enseignement que donne Husserl, que le flux temporel est entièrement un l'« un-après-l'autre » : plus précisément, un « maintenant » qui est une phase actuelle, une continuité infinie de passés dont nous avons actuellement conscience dans des rétentions, et enfin, un horizon d'attente illimité dont nous avons présentement conscience dans des actes de protentions. Ce qu'il y a de marquant dans ce schéma temporel de la conscience intentionnelle, c'est le fait que Husserl accorde au moment *présent* une certaine épaisseur : il rattache au présent un passé et un futur afin de le distinguer de ce qui serait un simple présent ponctuel (*Jetztpunkt*). On retrouve ici quelque chose de semblable à la théorie du triple présent chez Augustin comme principe de la continuité et de la discontinuité temporelle. Mais il nous faut ici préciser le sens spécifique de cette dimension triplement intentionnelle du présent de la conscience chez Husserl. Car ce n'est qu'à ce prix qu'on peut comprendre, du moins à ce stade de notre argumentation, le rapport contrasté que Husserl entretient avec une certaine idée du primat de la présence.

Une fois encore l'expérience de la mélodie comme objet temporel (*Zeitobjekt*) et l'influence de Brentano seront très déterminantes. Elle permettra à Husserl de montrer que la conscience ne se réduit pas à ce qui est ponctuellement présent. Mais que celle-ci en tant qu'intentionnalité et temporalité, échappe à l'enfermement dans l'actualité d'un présent ponctuel : la conscience se montre, à même l'actualité de son présent, toujours capable d'embrasser aussi bien le non actuellement présent, en l'occurrence le passé et le futur. Ce qui permettra à Husserl d'insister sur le rôle de la rétention comme motif faisant que le présent n'aura jamais été un pur présent, mais plutôt un présent sans cesse modifié. Husserl dit en s'inspirant de Brentano :

Lorsque nous voyons, que nous entendons, ou d'une façon générale que nous percevons quelque chose, il est de règle que le perçu demeure présent un certain laps de temps, mais non sans se modifier¹.

Ou encore :

Lorsqu'un son nouveau retentit, le précédent n'a pas disparu sans laisser de trace, sinon nous serions bien incapables de discerner les relations entre sons qui se suivent l'un l'autre².

¹ *Ibid.*, § 3, p. 19.

² *Ibid.*

Et par conséquent, conclut-il :

C'est donc une loi générale qu'à chaque représentation donnée se rattache par nature une suite continue de représentations, dont chacune reproduit le contenu de la précédente, mais de telle sorte qu'elle attache sans cesse à la dernière le moment du passé¹.

Ici se confirme cette idée chère à Husserl, à savoir que les phénomènes constitutifs du temps, sont des vécus. Mais il apparaît surtout que c'est le *continuum* des modifications de ces vécus qui engendre la conscience de l'extension temporelle (*Zeitextention*), avec à la base, l'idée d'un enfoncement continu dans le passé de ce qui a été vécu dans le présent. Le principal enseignement de Husserl consiste ici à montrer qu'il appartient à l'essence de l'intuition du temps d'être, à chaque point de sa durée, conscience du « tout juste passé », et non simplement conscience de l'instant présent². Dans l'appréhension d'un *son* qui apparaît « maintenant », se fonde en même temps le « souvenir primaire » du *son* qu'on vient juste d'entendre. La rétention désigne justement cette conscience du « tout juste passé » dans le « maintenant » de la conscience. En d'autres termes, la rétention désigne, chez Husserl, l'acte intentionnel par lequel est encore retenu ou maintenu, dans le présent de la conscience, un phénomène récent. En ce sens la rétention est un souvenir, mais pas un souvenir au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire la remémoration d'un passé révolu.

A cet effet, Husserl fait nettement la différence entre deux types de souvenir : la « rétention » ou le « souvenir primaire » se distingue du « ressouvenir », encore appelé « souvenir secondaire ». La différence entre les deux réside dans leur rapport au présent. La rétention se distingue du ressouvenir par le fait qu'elle reste rattachée au présent dont elle assure la continuité. Ce qui n'est pas le cas du ressouvenir qui correspond à un passé très éloigné. C'est dans son extension même que le présent inclut la rétention, et exclut le ressouvenir. La rétention est cette trace encore évidente du passé dans le présent, trace sans laquelle il n'y aurait pas de représentation du temps comme succession ininterrompue de moments temporels déterminés.

Ajoutons enfin que la rétention du « tout juste passé » possède son autre qui lui est symétrique, c'est la « protention » ou l'intuition de « l'avenir immédiat » : les deux

¹ *Ibid.*, § 3, p. 20.

² *Ibid.*, § 12, p. 47.

sont à l'origine de ce que Husserl appelle le « présent élargi », présent non ponctuel qui opère horizontalement leur rassemblement, et que Husserl appellera aussi le « présent vivant ». On peut alors se convaincre du fait que, chez Husserl, il n'y a pas de pure perception d'un présent qui ne porterait pas originairement en elle les perceptions du passé et de l'avenir. Husserl refuse toute fragmentation du temps en ses « phases » individuelles co-perçues dans un pur présent. Dans l'écoulement du temps — l'exemple de la mélodie est assez édifiant à ce propos — chaque « phase » temporelle est unique, mais jamais isolable en soi. Husserl dit en effet :

Du phénomène d'écoulement nous savons que c'est une continuité de mutations incessantes qui forme une unité indivisible : indivisible en fragments qui pourraient être par eux-mêmes et indivisible en phases qui pourraient être par elles-mêmes¹.

Husserl voit donc l'unité du flux temporel se constituer par l'empiètement des moments de rétentions et de protentions, au centre desquels se trouve le présent comme leur élément structurant. Il est alors acquis que, pour Husserl, il n'y a pas de perception de succession temporelle sans « présent », sans « rétention » et sans « protention ». Ce sont ces trois formes de conscience qui constituent *la conscience intime du temps*.

Par ailleurs, nous avons jusqu'ici pu voir que pour permettre un tel accès à *La conscience intime du temps*, la phénoménologie ne pouvait pas faire l'économie de la réduction phénoménologique. C'est elle qui, rendant possible la mise « hors circuit » du « temps objectif » comme chose du monde, permet au regard du phénoménologue d'apprendre à regarder le temps depuis sa formation dans les vécus intentionnels d'une conscience présente à elle-même. Ce qui a permis de lier la question du temps à celle de l'intentionnalité. On peut toutefois pousser l'analyse plus loin, et Husserl le fait, en montrant que si le temps comme chose du monde est déjà chose constituée, il reste aussi que le « temps pré-empirique », la durée objectivement vécue dans la *conscience intime du temps* est déjà aussi chose constituée. Or ce qui est jeu, c'est justement le dépassement de toute expérience constituée. Ce qui porte la phénoménologie à son stade ultime de description, c'est le dévoilement de l'œuvre constituante elle-même, c'est l'auto-constitution elle-même. Ce qui déplace la question de l'*origine* du temps bien au-delà des deux niveaux d'expérience du temps constitué.

¹ *Ibid.*, § 10, p. 41-42.

Ce que fera Husserl, c'est dépasser le temps objectif et le temps subjectif, et tout en rejetant l'idée d'une régression à l'infini¹, il établira finalement l'analyse de la constitution originaire du temps au niveau de la *conscience absolue*, lieu de l'auto-constitution originaire du temps et de la subjectivité. Ce n'est qu'au terme de cet ultime effort de remontée généalogique qu'on pourra voir la question de l'*origine* du temps nous conduire à celle de l'*origine* de l'intentionnalité. Car pour Husserl, en effet, penser la question de l'*origine* du temps, cela doit nous conduire à atteindre la vie intentionnelle de la conscience dans ce qu'elle a de plus profond et de plus primitif. Tentons alors de comprendre le problème de l'origine subjective du temps depuis son ultime stade descriptif dans la conscience absolue. Nous verrons alors la place qu'occupe le présent dans cette structure dernière et fondatrice de la temporalité phénoménologique.

c) *L'« impression originaire » et le primat en question du présent*

La question du présent concentre en elle seule toutes les difficultés inhérentes au problème du temps dans la phénoménologie. On peut d'ailleurs s'apercevoir que c'est autour de lui que gravitent de nombreuses critiques que les différents représentants de la phénoménologie adressent particulièrement à Husserl. Mais disons, pour commencer, qu'il est indéniable, qu'au sein du phénomène de la temporalité en général, le présent semble posséder un primat qu'il est toujours difficile de lui contester. Un primat du présent qui revêt le plus souvent la forme d'une évidence première. A bien observer de près, on réalise par exemple que toutes nos perceptions ont généralement lieu dans le présent : c'est le plus souvent sur le mode du « maintenant » que chacun perçoit le monde autour de lui, tout en se percevant soi-même comme sujet de ce percevoir. En clair, on peut dire que le fondement de toute vie consciente, comme de toute connaissance théorique, serait ainsi cette présence à soi de la conscience sur fond d'une présence au monde, des choses et des autres. Pour la tradition phénoménologique post-husserlienne dont Heidegger est l'initiateur et, Derrida l'un de ses nombreux continuateurs, ce rapport à la présence qu'entretient la phénoménologie de Husserl, rappellerait fortement celui de la métaphysique classique, entendue comme système de pensée dont l'autorité philosophique reposait sur celle de l'être comme présence. Nous rappelons

¹ Même si, pour Claude Romano, « *Au moment même où Husserl rejette expressément toute régression à l'infini, il faut bien comprendre que cette régression a en réalité déjà commencé* » Cf. *L'aventure temporelle*, Paris, PUF-Quadrige, 2010, p. 55.

au passage que le mot « présence » se comprend de multiples façons. Il s'entend à la fois comme présence au monde, présence à soi de la conscience dans la réflexion, présence de l'objet ou de son sens dans la représentation, présence maintenue ou ponctuelle du présent dans la succession temporelle, etc.

En fait, il est vrai que depuis Aristote et, pour ainsi dire jusqu'à Saint Augustin, on avait compris la place incontournable qu'occupait le présent dans le mouvement continu de la temporalisation¹. S'agissant d'Aristote, Heidegger l'avait bien vu, sa conception du temps se fonde sur ceci que, tout le poids ontologique du temps repose sur l'instant présent, autrement dit sur ce qui existe *maintenant*². Heidegger faisait ensuite remarquer que le présent, chez Aristote, était aussi l'expression de l'être entendu comme substance (*Ousia*). Pour Heidegger, en effet, il n'y a aucun doute que la conception grecque de l'être comme *ousia* revêtait une connotation essentiellement temporelle. Ce terme *ousia* dont le sens était rendu par le mot « substance », mais qui signifiait aussi bien « être » que « étant suprême », désignait ce qui se tient dans la présence, mieux ce qui est identique à la présence. Il s'agit là d'une conception du temps qui présupposerait en même temps une approche compréhensive de l'être³.

Ce qui laisse entendre, et personne avant Heidegger ne l'avait aussi bien remarqué, que dans l'esprit de la métaphysique classique, le terme « présence » désignait à la fois une détermination temporelle, à savoir le « présent », mais aussi un mode d'être de l'étant que nous sommes, à savoir la présence comme présence au monde, la présence comme présence auprès des choses et des autres et, la

¹ Saint Augustin, dans *Les confessions*, § XX, Livre XI, parlait du présent et de son rôle temporalisant, en ces termes : « Il est (...) évident et clair que ni l'avenir ni le passé ne sont et qu'il est impropre de dire : il y a trois temps, le passé, le présent, l'avenir, mais qu'il serait exact de dire : il y a trois temps, un présent au sujet du passé, un présent au sujet du présent, un présent au sujet de l'avenir. Il y a en effet dans l'âme ces trois instances, et je ne les vois pas ailleurs : un présent relatif au passé, la mémoire, un présent relatif au présent, la perception, un présent relatif à l'avenir, l'attente » La thèse de Saint Augustin consiste à dire que, certes, le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore, seul le présent « est », et en retour, ce n'est qu'en tant qu'ils sont eux-mêmes « présents » dans le souvenir et dans l'attente que passé et avenir peuvent eux-mêmes être dits « existants ». Le présent est ici l'absolu devant lequel le passé et le futur ont valeur de moments relatifs.

² Depuis Aristote, nous dit Heidegger, le « maintenant » constitue le noyau du temps : l'instant passé est un présent qui n'est plus, et l'instant futur, un présent qui n'est pas encore. Dans « De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être » in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 353, M. Heidegger dit ceci : « ...il devenait clair que la détermination du temps dans la philosophie depuis Aristote s'était effectuée à partir de l'être comme présence. Ce qui dans le temps est, c'est à chaque fois le maintenant, le passé toutefois est le ne plus du maintenant, l'avenir son ne pas encore »

³ Cf. M. Heidegger, *Etre et temps*, tr. fr. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 42. A ce propos, J. Grondin rappelle que la *destruction* engagée par Heidegger vise notamment ce sens initial de l'être et du temps, celui qui gouverne toute la philosophie grecque, à savoir la présence (*Anwesenheit*). Cf. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 46.

présence comme proximité à soi du sujet dans la réflexion. En d'autres termes, depuis la métaphysique grecque, être et être présent ont le même sens. Mais qu'en est-il exactement du présent dans la structure intime du temps, telle que Husserl en apporte la description dans ses *Leçons* ? En quoi la compréhension phénoménologique du *présent* se différencie-t-elle de la compréhension métaphysique ? En d'autres mots, où se situe l'originalité de Husserl dans sa compréhension du présent et de la présence ?

Il est incontestable que dans la théorie phénoménologique du temps, la référence au présent est loin d'être négligeable. Disons qu'elle est aussi dominante que la référence à la perception. Mais nous verrons que Husserl entretient, avec le présent et la présence, un rapport très ambigu. Chez lui, si le primat du présent structure le mouvement temporalisant de la conscience, il s'agit toutefois d'un présent dont Husserl se garde de donner une posture substantielle. On peut voir qu'il s'agit d'un présent irréductible à un élément simple, à un instant ponctuel, à un substrat homogène.

Husserl considérait que la différence qu'il faisait entre le concept « objectif » de temps et son concept « subjectif », était l'*analogon* de la différence entre le « temps perçu » et le « temps senti ». Le « temps perçu » est le temps dit « objectif », c'est celui dont la transcendance est retenue dans les parenthèses phénoménologiques au moment d'amorcer la recherche portant sur les vécus de temps dans l'immanence de la conscience. C'est le temps de l'historicité mondaine avec toute son extension linéaire et sa spatialité chronométrable. Quant au « temps senti », il en va tout autrement. Ce dernier, nous dit Husserl, est un « *Datum* phénoménologique », pur phénomène apparaissant dans l'immanence de la conscience. C'est ce dernier dont nous voudrions montrer comment la phénoménologie de Husserl en dévoile la constitution originaire sur fond du primat d'un présent qui demeure très nuancé.

Martin Heidegger, éditant les *Leçons* sur le temps de Husserl, disait que « *Le thème conducteur de la présente recherche est la constitution temporelle d'un pur donné de sensation et, sous-jacente à celle-ci, l'auto-constitution du temps phénoménologique* »¹. Pour lui, Husserl se donne la tâche, dans ses *Leçons*, de décrire le temps phénoménologique comme se constituant originairement à partir d'un pur donné sensoriel dans le vécu de la conscience. Ce pur donné sensoriel² de

¹ Cf. « Remarque préliminaire de l'éditeur » in *LPT*, p. XII.

² Dans la *RLV*, § 14, Husserl disait au sujet des *sensations*, qu'elles sont *vécues* et non *perçues*.

la conscience, Husserl le désigne souvent sous le nom de « *hylè* » ou de « contenu hylétique ».

C'est ici l'occasion de rappeler que, pour Husserl, le vécu se décompose en deux, sinon trois couches : l'hylétique, la noétique et la noématique. La dernière désigne l'objet intentionnel, tandis que la couche noétique qui est son corrélat immédiat, renvoie à l'acte donateur de sens. S'agissant de la couche hylétique, celle qui nous intéresse ici tout particulièrement, elle désigne la composante matérielle ou sensible et entièrement passive du vécu¹. L'hylétique et le noétique sont des composantes réelles du vécu, et par conséquent, peuvent être dits phénoménologiquement absolus. A l'inverse des deux, la couche noématique, corrélat de la visée noétique, se caractérise essentiellement par sa non-inclusion réelle dans le vécu. Pour Husserl, le noème est tout entier une irréalité, et par conséquent, une idéalité². La théorie husserlienne de l'intentionnalité exige que pour être qualifié d'intentionnel, il faut qu'un vécu donateur de sens, donc la couche noétique, informe ou anime la couche hylétique ou matérielle. Husserl dit à cet effet :

Ce qui informe la matière pour en faire un vécu intentionnel, ce qui introduit l'élément spécifique de l'intentionnalité, c'est cela même qui donne à l'expression de conscience son sens spécifique et fait que la conscience précisément indique ipso facto quelque chose dont elle est la conscience³.

Inversement, selon Husserl, l'hylétique « *n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible dans le tissu intentionnel, une matière possible pour des*

¹ Pour reprendre la définition de D. Giovannangeli, l'hylétique « *correspond à la matière psychique qui subsiste une fois réduite la forme intentionnelle* ». Selon lui, « *pour être elle-même dépourvue d'intentionnalité, elle n'en est pas moins phénoménologiquement nécessaire* ». Cf. *Le retard de la conscience, Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 31. Derrida la définissait comme « *la matière sensible (vécue et non reale) de l'affect avant toute animation par la forme intentionnelle. C'est le pôle de passivité pure* » ED, p. 243.

² L'idéalité du noème est démontrée par Husserl au § 89 des *ID I*, p. 308-309, à travers l'exemple de l'arbre susceptible de brûler. Husserl dit exactement ceci : « *L'arbre pur et simple (schlechthin), la chose dans la nature, ne s'identifie nullement à ce perçu d'arbre comme tel qui, en tant que sens de la perception, appartient à la perception et en est inséparable. L'arbre pur et simple peut flamber, se résoudre en ses éléments chimiques, etc. Mais le sens — le sens de cette perception, lequel appartient nécessairement à son essence — ne peut pas brûler, il n'a pas d'éléments chimiques, pas de force, pas de propriétés naturelles (realen)* ». Ceci montre de façon exemplaire que l'idéalité de l'objet noématique ne se confond pas avec la réalité qui le représente dans la nature. Le noème n'est dit existant que pour autant qu'il n'existe pas comme un objet de la nature, c'est-à-dire réellement. L'objet noématique est un pur objet *pour* la conscience, un pur *phénomène*, obtenu par réduction de l'existence factice. Le noème est une composante intentionnelle et non-réelle de la conscience.

³ *ID I*, § 85, p. 291.

formations intentionnelles »¹. Husserl pense le rapport de l'hylétique et du noétique sous le modèle du rapport qui est celui de la matière et de la forme (*hylè-morphè*). Dans la constitution de l'acte intentionnel, le donné noétique vient informer un donné de matière qui est déjà là. Husserl montre alors qu'à l'origine de l'intentionnalité, donc avant toute forme d'activité réflexive objectivante, il existe une vie de la conscience entièrement passive, non-intentionnelle, pré-réflexive, pré-objectivante. La *hylè* désigne cette vie passive : elle est pure sensation d'un donné, précédant et conditionnant toute donation d'objet et toute présence à soi dans la réflexion. En elle les choses — les *data* sensibles, exemple, les sensations de couleur, de son, de plaisir, de toucher de joie, de douleur, les pulsions, etc. — sont données avant d'être visées ou objectivées. En elle l'immanence de la conscience est comprise au sens d'une immanence effective ou réelle. Elle est pure auto-affection précédant toute pensée prédicative².

La question de la *hylè*, chez Husserl, nous fait découvrir ce qu'il y a de plus primitif dans le vécu de la conscience ; c'est l'instant originel où la présence à soi dans la conscience de soi accuse du retard sur elle-même. Ici la réduction phénoménologique se veut plus radicale : par cette radicalité même, s'effectue un retour à l'originarité de la *hylè* pour fonder toute présence à soi de la conscience dans la réflexion ainsi que toute conscience d'objet dans la représentation. Par ce retour à la couche hylétique de la conscience, la phénoménologie nous place en deçà de la relation sujet-objet établie par la théorie de l'intentionnalité et telle que théorisée par la théorie métaphysique de la représentation. Elle nous fait découvrir

¹ *Ibid.*, § 86, p. 298.

² Michel Henry est celui qui a su radicaliser cette distinction énoncée par Husserl entre « phénoménologie noétique » et « phénoménologie hylétique ». Husserl énonçait cette distinction de la manière suivante : « *Le flux de l'être phénoménologique a une couche (Schicht) matérielle et une couche noétique. Les considérations et les analyses phénoménologiques qui portent spécialement sur l'élément matériel peuvent être dites de phénoménologie hylétique ; et celles qui se rapportent aux moments noétiques, de phénoménologie noétique* » Cf. *ID I*, § 85, p. 294. M. Henry reprochera à Husserl d'avoir sous-évaluer le rôle de cette couche matérielle au sein du vécu en la plaçant sous la dépendance des actes intentionnels dont le rôle est de constituer les objets. On sait que pour des raisons de principe, liées à l'essence intentionnelle de la conscience, Husserl privilégiait les ressources de l'analyse noétique sur ceux de l'analyse hylétique. Il disait, notamment en complément du propos précédent, que « *les analyses de loin les plus importantes et les plus fructueuses sont du côté noétique* ». Mais pour M. Henry, c'est plutôt la phénoménologie hylétique ou matérielle qui doit être tenue pour la phénoménologie en son sens radical, car ce qu'elle prend pour son thème, c'est l'immanence pure au sens de l'affectivité radicale, l'affectivité dans son antériorité et son indépendance à l'égard de toute transcendance intentionnelle. M. Henry désigne la matière sensible du vécu comme l'essence même de la phénoménalité, elle est la matière première de l'impression, son étoffe, sa substance. Pour M. Henry, l'affectivité désigne l'impressionnel par excellence, l'impressionnel en son extrême profondeur. Cf. *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 16-17.

le moment initial précédant toute relation de connaissance de soi avec soi et de soi avec le monde. Or Husserl ne manque pas de découvrir ensuite que le donné temporel que l'analyse phénoménologique prend pour « l'absolu définitif et véritable », est un donné hylétique.

En effet, selon Husserl, le donné temporel ne tombe pas dans le monde, il est plutôt inhérent à l'immanence réelle de la conscience. C'est dans la conscience qu'a toujours déjà eu lieu la naissance du temps : le temps a toujours déjà pris forme dans les profondeurs ultimes de la vie de la conscience, avant même toute présence à soi dans la réflexion et avant toute activité objectivante dans l'intentionnalité. Le temps n'est donc pas quelque chose que la conscience constituerait activement. La conscience, au contraire, se découvre comme *toujours déjà* temporalisée, avant même de se découvrir elle-même comme temporalisante. C'est pourquoi, selon Husserl, la conscience se fonde dans le temps, elle est temporelle de part en part. Accéder au moment naissant de la temporalité de la conscience, c'est du même coup, amener la conscience à assister à sa propre naissance. Par la réduction à la *hylè*, la conscience se découvre une vie anonyme, une vie qui aurait *toujours déjà* précédé la vie de la réflexion. En clair, dans la *hylè* se fonde le processus temporel qui serait plus originaire que la *conscience du temps* en tant qu'acte intentionnel, et rendrait ainsi compte de la constitution mutuelle de l'*ego* et du temps. La présence originaire du temps dans la conscience, n'a pas le sens d'une inclusion psychologique. Husserl voudrait plutôt montrer la co-appartenance originaire de l'un et de l'autre, de la conscience et du temps.

Ce que cherche Husserl, ce n'est pas seulement de mettre le temps dans la conscience comme au lieu où il réside à titre originaire, mais plus précisément de penser la conscience comme temporalité. Il s'agit de mettre ensemble conscience et temporalité, les rendre inséparables, au point que le moment naissant du temps corresponde au moment naissant de la conscience constituante. On peut alors affirmer avec assurance que, chez Husserl, le retour au moi pur originaire correspond, en tout point, au retour à la temporalité pure originaire. Car le donné hylétique dans lequel le temps prend naissance n'est rien d'autre que la conscience elle-même à un stade embryonnaire de son auto-constitution, de son auto-position comme instance absolue et constituante¹.

¹ A. Montavont traduisait ainsi cette co-originarité du temps et de la conscience : « *Le temps est d'un côté ce à quoi je suis toujours déjà soumis, ce dans quoi je suis toujours déjà engagé, et de l'autre ce que je fais surgir par mon être même* » Cf. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF « Epiméthée », 1999, p. 26. Derrida, pour sa part,

Avec le thème de la *hylè*, Husserl nous fait découvrir un niveau de temporalisation encore plus profond où le temps s'engendre continuellement dans la passivité de la conscience. L'intentionnalité passive est ici un rapport à soi très original. Différent du rapport d'intentionnalité noétique ou transversale qui traduit l'engagement volontaire de la conscience vers ses objets, l'intentionnalité passive nous apprend que la *conscience du temps* ne se constitue qu'après coup. Pour découvrir ce troisième niveau de constitution du temps, celui de l'intentionnalité passive, Husserl a dû pousser la description en deçà des actes intentionnels constitutifs de la conscience du temps. Ce n'est qu'au terme de cet ultime effort descriptif que vient à s'éprouver la sensation originaire du temps qui à toujours déjà commencée dans les profondeurs de la conscience. On comprend alors que Husserl dégage trois niveaux de constitution du temps : le niveau objectif-empirique, le niveau des appréhensions intentionnelles pré-empirique et, enfin, le niveau du flux absolu de la conscience, ce dernier il l'appelle tour à tour « impression originaire » (*Urimpression*), « point-source » (*Quellpunkt*), « conscience perceptive », « forme temporelle de la sensation originaire », « génération originaire », « création originaire », « présent vivant » (*Lebendige Gegenwart*), ou plus simplement le « présent » ou le « maintenant ».

Pour Husserl, en effet, l'écoulement continu d'un objet temporel possède un « commencement ». Le son qui retentit possède un point de départ, une durée et le moment de sa disparition. C'est trois instants peuvent faire l'objet d'une intuition dans l'évidence. Le moment de son commencement est, selon Husserl, le *présent* ou le *maintenant* de sa perception. Ainsi affirme-t-il :

Les modes d'écoulement d'un objet temporel immanent ont un commencement, un point-source pour ainsi dire. C'est le mode d'écoulement par lequel l'objet immanent commence à être. Il est caractérisé comme présent¹.

Lorsque Husserl parle d'« impression originaire »², de « présent vivant », ou de « point-source », il désigne non seulement l'instant initial, le premier principe

dira que « la subjectivité, c'est le temps se temporalisant lui-même. Le temps, c'est la subjectivité s'accomplissant elle-même comme subjectivité ». Cf. PG, p. 126.

¹ LPT, § 10, p. 42.

² *Ibid.*, § 11, p. 44. Pour Husserl la forme temporelle de la sensation originaire n'est rien d'autre que la sensation de l'instant présent. « *L'impression originaire a pour contenu ce que signifie le mot maintenant, pour autant qu'il est pris au sens le plus rigoureux* ». *Ibid.*, § 31, p. 88.

temporel, mais plus fondamentalement encore, l'« origine » du processus temporel dans son entier, l'élément premier de cette totalité mouvante qui est le temps. Selon Husserl, le *continuum* constitutif du temps qui se décompose en passé et futur est un flux de production continue à partir du « maintenant » qui est l'impression originaire. Husserl insiste sur le fait que « *L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste* »¹. Comme pour toute instance tenant lieu de principe, l'impression originaire « *n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit* »².

Husserl pense qu'il y a de la vie dans l'impression originaire, une vie absolument commençante. En vertu de cette vie primordiale, l'impression constitue un germe pour les actes intentionnels qui se développent en elle. L'impression originaire comme instance absolue n'a rien d'une transcendance. C'est plutôt la conscience en son stade descriptif le plus immanent qui est expérience de cet absolu. Il faut dire que l'impression précède toute donation de sens. Elle est tout entière un pur sentir au fond duquel Husserl va rechercher l'origine du temps et de toute donation de sens. La pure sensation qui est à l'origine du temps est aussi à l'origine de toute constitution de sens en général³. Chez Husserl, c'est finalement ce jaillissement continu à partir d'un maintenant impressionnel qui fonde l'objectivité du monde et, garantit non seulement la présence de la conscience auprès de ses objets (intentionnalité transversale), mais aussi la présence de la conscience à son propre écoulement temporel (intentionnalité longitudinale). C'est cette impression originaire qui justifie le privilège que Husserl accorde à la présence et au présent. Dans l'impression originaire nous sommes conduits vers la temporalité profonde de la conscience où règne le privilège du présent. On peut alors dire que dans l'impression originaire, la conscience vit sa temporalisation depuis un champ de présence à l'intérieur duquel le présent fait office de source productrice et structurante. Mais il faut toutefois préciser la manière dont se temporalise cette immanence purement impressionnelle de la conscience. Ce qui amène à poser la question suivante : sous quelle configuration se donne le présent dans l'impression originaire ? En d'autres termes, la conscience peut-elle être dite

¹ *Ibid.*, Supplément I, p. 131.

² *Ibid.* A. Montavont dit de l'impression originaire qu'elle est « *cette unité archi-originaire, à la fois hors du temps et dans le temps, temporalisatrice et temporalisée, à partir de laquelle le temps pourra être pensé* » Cf. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 27.

³ D. Franck, « La chair et le problème de la constitution temporelle » in *Phénoménologie et métaphysique*, J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (dir.), Paris, PUF, 1984, p. 141.

purement impressionnelle, c'est-à-dire déterminée uniquement par l'impression sensorielle présente ?

Husserl soutient dans un premier temps que l'impression originale désigne le « non-modifié absolu »¹. « Point-source » de tous les changements, sans faire lui-même l'objet d'un changement, l'impression originale serait le pur jaillissement du présent. Husserl ne manque pas d'affirmer le primat du présent. En effet, selon Husserl, chaque détermination temporelle d'un objet s'appréhende dans un acte intentionnel spécifique. Ainsi un objet présent se donne dans un acte de perception, un objet passé, quant à lui, est objet pour un acte de souvenir ou de remémoration, et enfin s'agissant d'un objet futur, ce dernier est anticipé dans un acte d'attente. Cependant, Husserl ne conçoit pas ces trois moments intentionnels comme indépendants les uns des autres. Et il reviendra, selon lui, à l'expérience perceptive du présent, c'est-à-dire la « présentation » (*Gegenwärtigung*) d'en être l'élément structurant. Car à l'évidence, lorsqu'on suit le mouvement continu de la temporalisation, il apparaît que ce qui appartient actuellement au passé, a fait antérieurement l'objet d'une perception. Quant à l'objet futur, il fait l'objet d'une attente présente. Ce qui laisse entendre que l'objet futur doit être compris comme celui qui sera ultérieurement appréhendé comme objet présent d'une perception. Il s'ensuit qu'il y a, dans un premier temps, enchevêtrement entre les différents moments intentionnels de la temporalité.

Mais ce qu'il faut surtout retenir, c'est que dans un second temps, il y a une unité qui tient ensemble, en un *continuum* unique, tous ces différents prédicats temporels. Cette unité structurante n'est rien d'autre que le présent. R. Bernet a fortement souligné ce privilège du présent chez Husserl, en montrant qu'il n'y a pas d'expérience du passé et de l'avenir sans expérience du présent². Selon Bernet, « *l'expérience perceptive du présent, la « présentation » (Gegenwärtigung) est le fondement de toute conscience du temps. Le souvenir et l'attente en découlent, ils sont des actes de « re-présentation » (Vergegenwärtigung) mettant en œuvre un dédoublement du présent* »³.

¹ LPT, § 31, p. 88.

² Selon lui, « *ce privilège du présent s'explique d'une part par le fait que le souvenir se rapporte à ce qui a été présent et que l'attente attend qu'advienne un nouveau présent. Le privilège du présent résulte aussi du fait que tous les actes intentionnels, qu'ils se rapportent au présent ou non, qu'ils soient actes de perception ou de souvenir, s'accomplissent toujours et nécessairement dans le présent de la conscience* » Cf. R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 194-195.

³ *Ibid.*, p.195.

Mais Husserl reconnaîtra par la suite que cette sauvegarde du présent comme instance productrice et structurante ne peut se produire que dans la description générale de ce que Gérard Granel appellera plus tard le « grand maintenant »¹, lequel désigne le champ élargi de présence où il apparaît que le présent ne va pas sans les dimensions phénoménales du passé et de l'avenir. Ce qui permettra de comprendre que, chez Husserl, la présence ne se réduit pas au seul présent subsistant en lui-même et par lui-même. La présence, du point de vue de Husserl, désignera plutôt la forme même de la temporalisation du temps dans son entier, incluant présent, passé et futur. Si on peut admettre qu'il y a, chez Husserl, un primat du présent, c'est à condition de comprendre ce primat du présent loin de toute référence à une ponctualité instantanée. C'est dans ce refus de toute clôture du présent dans l'identité d'un instant que Husserl introduit l'idée de « modification »².

Pour Husserl, parler de modification, c'est caractériser ce rapport de l'impression originaire à d'autres dimensions phénoménales du temps. Et à ce titre, la rétention et la protention sont décrites par Husserl comme ces modifications intentionnelles de la sensation originaire du temps. Ce que dit Husserl, c'est que dans la mesure où le présent dure, il doit composer avec le passé qu'il retient et avec l'avenir qu'il anticipe³. Ce qui amène l'impression originaire à déborder le seul cadre du présent ponctuel pour intégrer en son originarité même la sensation du passé et la sensation de l'avenir, l'une aussi originaire que l'autre. Ce qui fait que Husserl ne conçoit pas un présent subsistant sans changement, et l'impression originaire ne saurait finalement être comprise par lui comme une entité homogène toujours identique à elle-même.

Mais dans cette idée de « modification » intentionnelle émise par Husserl, comme rupture continue et essentielle d'avec l'impression originaire comme ponctualité d'un présent, c'est le concept de « rétention » qui est le plus mis à contribution. En effet on peut entendre Husserl dire...

¹ G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1958, p. 55.

² « Quand nous parlons de « modification », nous pensons d'abord au changement par lequel l'impression originaire « s'évanouit » continûment ». Cf. *LPT*, Supplément I, p. 129.

³ Reprenant l'exemple husserlien de la mélodie, Derrida traduit ainsi exactement le mouvement de la temporalisation chez Husserl tel qu'il part de la perception vers le souvenir, et de la perception vers l'attente : « Pour qu'une mélodie soit perçue, il est nécessaire que je retienne les sons passés et anticipe sur les sons à venir ». *PG*, p. 119.

...prenons le son comme pure donnée hylétique. Il commence et il cesse, et toute l'unité de sa durée, l'unité de tout le processus dans lequel il commence et finit, « tombe » après sa fin dans le passé toujours plus lointain. Dans cette retombée, je le « retiens » encore, je l'ai dans une « rétention »¹.

Husserl va ériger la « modification » rétentionnelle en une loi d'essence habitant chaque fois l'impression originale. Il dit à cet effet :

Chaque présent actuel de la conscience est soumis à la loi de la modification. Il se change en rétention de rétention, et ceci continûment. Il en résulte par conséquent un *continuum* ininterrompu de la rétention, de telle sorte que chaque point ultérieur est rétention pour chaque point antérieur. Et chaque rétention est déjà un *continuum*. Le son commence, et « il » se prolonge continûment. Le présent de son se change en passé de son, la conscience *impressionnelle* passe, en courant continûment, en conscience *rétentionnelle* toujours nouvelle².

Pour Husserl, l'intentionnalité rétentionnelle a vraiment ceci de spécifique, qu'elle présente une double orientation : elle est orientation vers ce qui vient juste de passer, c'est-à-dire vers un présent à peine écoulé, et en même temps, orientation vers les autres moments temporels plus lointains³. On voit que le phénomène d'écoulement temporel — ici le prolongement du son — est décrit par Husserl comme se donnant dans une modification continue où chaque présent actuel (du son) se change en un présent qui vient juste de passer, c'est-à-dire en un « tout juste passé », et chaque « tout juste passé » en un passé plus éloigné. La rétention est justement cette transformation perpétuelle du présent en passé et

¹ LPT, § 8, p. 37.

² Ibid., § 11, p. 44. Selon Husserl, la manière subjective dont la conscience vit son rapport au temps laisse apparaître un champ de présence dans lequel le « tout juste passé » et le « tout juste avenir » ne sont plus, comme le pensait Brentano, des données imaginaires. Pour Husserl, il n'y a pas de représentation en images dans le passé : « *L'intuition du passé elle-même ne peut pas être une figuration par image (Verbildlichung). C'est une conscience originale* ». Ibid., p. 47. Husserl ajoute en disant : « *De même que dans la perception je vois l'être-maintenant et dans la perception étalée, telle qu'elle se constitue, l'être qui dure, de même je vois, dans le souvenir primaire, le passé ; il y est donné, et la donnée du passé, c'est le souvenir* ». Ibid., § 13, p. 50.

³ Ibid., § 10, p. 42-43 : « *Si nous allons le long de la continuité concrète, nous avançons dans les modifications perpétuelles, et le mode d'écoulement, c'est-à-dire la continuité d'écoulement des instants en cause, y change continuellement. Pendant qu'apparaît sans cesse un nouveau présent, le présent se change en un passé, et du coup toute la continuité d'écoulement des passés du point précédent tombe « vers le bas » uniformément dans la profondeur du passé* ».

cette duplication des passés, rendant ainsi intelligible le phénomène de l'enfoncement du présent dans un passé de plus en plus lointain. Elle est, comme le dit R. Bernet, « *la conscience du passage du maintenant dans un non-plus-maintenant* »¹. C'est par la rétention que s'explique la conscience que nous avons de l'écoulement et de l'éloignement temporels. Pour Husserl, le temps s'explique finalement par les multiples rétentions, rétentions à chaque fois nouvelles, dont est capable une conscience impressionnelle, elle aussi chaque fois nouvelle. Par conséquent, loin d'être un simple *entre-deux* entre le présent et un passé plus lointain (objet du ressouvenir), la rétention est plutôt une fonction de la conscience absolue.

Par la rétention, le souvenir se voit appartenir au « maintenant » de la conscience impressionnelle, un maintenant effectif dans lequel la conscience se trouve en train de vivre son souvenir. C'est pourquoi Husserl étend à la rétention le bénéfice de l'originarité caractéristique de l'impression originaire, à l'exception du fait que l'originarité est vivante dans l'impression originaire, alors qu'elle s'affaiblit progressivement dans la rétention². Par conséquent, à l'*Urimpression* s'attache toujours le souvenir primaire, la rétention. Il y a donc une co-originarité de l'impression et de la rétention³. Cette co-originarité de l'impression et de la rétention a pour conséquence, le fait qu'au primat du présent, il s'ensuit l'idée d'un présent faussement présent, car toujours déjà modifié par la rétention. Autrement dit la conscience, pour pouvoir être temporelle, doit échapper à tout enfermement dans le présent actuel. Il faut donc que la perception comprenne en elle, non seulement la présence du présent, mais aussi l'absence du passé. La « modification » rétentionnelle désignera alors cette différence au sein même de l'identité du présent : elle rend compte du passage continu du présent au passé, de l'impression à la rétention.

Mais malgré l'épreuve de la modification rétentionnelle qui l'affecte originairement, on peut toujours dire que chez Husserl, le primat du présent

¹ R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p.45.

² « Ainsi a lieu, dit Husserl, *continûment un repoussement dans le passé, la même complexion continue subit sans cesse une modification, jusqu'à l'évanouissement ; avec la modification va en effet main dans la main un affaiblissement, qui mène finalement à l'imperceptibilité* ». Cf. *LPT*, § 11, p. 46. Autrement dit, selon Husserl, plus s'accroissent les modifications, plus s'estompe la vision de l'objet temporel.

³ Ricœur exprimait cette co-originarité de l'impression et de la rétention en disant : « *Il peut être affirmé que le présent et le passé récent s'appartiennent mutuellement, que la rétention est un présent élargi qui assure, non seulement la continuité du temps, mais la diffusion progressivement atténuée de l'intuitivité du point-source à tout ce que l'instant présent retient en lui ou sous lui* » Cf. P. Ricœur, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 57.

demeure. Bien qu'il se transforme ou se modifie sans cesse, le présent n'est jamais perdu. Bien que le présent et le passé récent s'appartiennent mutuellement, la rétention reste toutefois un présent élargi. Pour Husserl, même si *impression* et *rétention* ne s'opposent plus comme deux termes étrangers l'un à l'autre, leur différence reste cependant interne au « Présent vivant » lui-même qui se déploie comme *impression* se retenant continûment. Car l'objet de la rétention n'étant certes pas un objet présent, mais comme dit Husserl, il s'agit d'un objet remémoré de façon primaire dans le présent. Ricœur dit notamment que « *Le présent est appelé point –source, précisément parce que ce qui s'écoule de lui, lui appartient encore* »¹. Husserl dit pour garantir la permanence du présent à même le passage dans la rétention :

Le point-source, avec lequel commence la « production » de l'objet qui dure, est une impression originaire. Cette conscience est saisie dans un changement continu : sans cesse le présent de son « en chair et en os » se change en un passé ; sans cesse un présent de son toujours nouveau relaie celui qui est passé dans la modification. Mais quand le présent de son, l'impression originaire, passe dans la rétention, cette rétention est alors elle-même à son tour un présent, quelque chose d'actuellement là².

Au final, l'origine du temps ou le temps originaire, chez Husserl, c'est la temporalité vivante de la conscience absolue. Cette dernière que Husserl appelle « l'acte créateur-de-temps »³, est à la fois présence à soi dans le présent de ses propres vécus, et en même temps non-présence à soi dans le rapport au passé de ses vécus. Pour Husserl, la vie de la conscience absolue se comprend originairement au passé comme au présent. Dans ce qui suit, il sera question de voir comment Derrida appréhende l'idée de fondation originaire à l'opposé de la phénoménologie de Husserl. Il sera donc question de voir comment Derrida met à mal l'idée d'un retour possible vers un originaire absolu, qu'il s'agisse de la conscience ou du temps.

¹ *Ibid.*, p. 57

² *LPT*, § 11, p. 43-44.

³ *Ibid.*, § 17, p. 58.

1. 2. Derrida et la critique de l'idée de fondation originaire : la déconstruction de la conscience et du temps

Depuis sa création, la phénoménologie de Husserl a voulu s'imposer comme une pensée des origines. La permanence en elle du thème de la *Fundierung* a fait d'elle une science dont les analyses consistent dans une démarche en retour vers les expériences originaires où les phénomènes, dans leur plus grande généralité, puisent leur sens. Cette recherche des évidences originaires avait déjà rendu possible, dans les *Recherches logiques*, le contraste entre l'idéalité du sens dans la voix et la réalité empirique du signe ; et dans la phénoménologie transcendantale, elle mettra en opposition la conscience transcendantale et le monde qui trouve sa constitution dernière en son immanence. La réduction à l'originaire visait toujours chez Husserl à poser un rapport d'antécédence ou de dérivation entre une instance constituante et une objectité constituée.

Mais chez Derrida, il est justement question de brouiller ou d'inverser ces rapports de dérivation entre le constituant et le constitué, estimant rendre ainsi problématique toute réduction à l'originaire. Ce qui va s'avérer décisif chez Derrida, c'est le fait que selon lui, la phénoménologie constitutive est tourmentée, voire contestée en son intérieur du fait de ses propres descriptions. Qu'il s'agisse de la question de l'origine, de la subjectivité, de la temporalisation ou de la constitution de l'intersubjectivité, Derrida s'aperçoit qu'au plus profond de ces moments descriptifs, l'altérité d'une non-présence opposerait une vive résistance à la réduction phénoménologique et à la forme de la présence vers laquelle, en dernière instance, elle voudrait faire retour.

On constatera qu'au-delà même du concept d'origine qui verra son identité mise en question, c'est la possibilité même d'une réduction phénoménologique conforme à ses propres exigences, qui se verra mise en difficulté par Derrida. Car chez Derrida, c'est plutôt l'aporétique qui l'emportera sur le génétique et le téléologique. Grâce à l'exploitation très habile des apories, Derrida viendrait souvent à renverser les rapports fondés sur la dichotomie et la hiérarchie. Dès lors quelle est la configuration que présente le concept déconstruit d'« origine » chez Derrida ? Et par ailleurs, comment Derrida part-il de la déconstruction de l'origine à celles des structures phénoménologiques fondamentales que sont la subjectivité et le temps ?

Nous sommes alors amenés dans ce qui suit à examiner comment Derrida, s'attaquant à l'idée de fondation originaire comme reconduction au *présent vivant* de la conscience transcendantale chez Husserl, parvient à mettre sur pieds son

propre concept d'« origine », lequel se verra déterminé par l'implacable loi de la contamination originaire. Une loi de la contamination qui, une fois poussée à son extrême radicalité, ne va pas sans affecter considérablement la structure transcendantale aussi bien de la conscience que du temps.

A cet effet commençons A/par examiner, sur la base assez contraignante de cette loi derridienne de la « contamination originaire », les ambiguïtés que rencontrerait la stratégie husserlienne d'un « questionnement en retour » (*Rückfrage*) en vue d'une réappropriation du fondement ou de l'origine. Ensuite B/nous tenterons de cerner, chez Derrida, la figure déconstruite de la subjectivité à travers les prismes de l'altérité et de la spectralité, avant d'en arriver C/ à celle de la temporalité originaire où nous verrons s'introduire la nécessité fatale d'une complication radicale au cœur même du présent vivant. Nous aurons surtout à faire remarquer dans les développements qui vont suivre, que les concepts derridiens de « trace » et d'« espacement » joueront à chaque fois un rôle majeur dans la déconstruction du règne de la présence.

A/ Les ambiguïtés de la Rückfrage ou l'expérience aporétique de la contamination originaire

Il existe chez Derrida une réelle détermination à saper toute ardeur fondationaliste qui règne dans la pratique philosophique en général. Car il faut bien l'avouer, il existe depuis toujours dans la philosophie une volonté dogmatique de rechercher un fondement ou de penser à partir d'un fondement. Mais l'anti-fondationalisme de Derrida ne doit pas nous laisser penser qu'il y a chez lui un total désintérêt pour les problèmes touchant la question de l'origine. Bien au contraire, il faut reconnaître que le thème de l'origine occupe une place centrale dans ses écrits. Mais cela ne signifie pas non plus qu'il faille comprendre la philosophie de Derrida comme un discours sur l'origine. Le mieux serait plutôt de comprendre la pensée philosophique de Derrida comme la contestation critique d'un certain concept d'« origine », théorisé sous des formes diverses par la métaphysique et, prolongé selon lui, par la phénoménologie. C'est de cette contestation dont il sera question dans ce qui va suivre, en évoquant d'abord a) la manière dont Derrida renverse la perspective husserlienne d'une réduction reconduisant à l'origine en partant des apories qu'elle suscite, puis b) ce qui peut apparaître comme la thèse centrale de Derrida, notamment celle de l'irréductible « complication originaire » qui impose une impossibilité structurelle à toute

réduction définitive à l'origine. Et enfin c) nous verrons comment Derrida déconstruit la figure de l'originnaire telle qu'elle se présente sous la forme du « transcendantal » husserlien à partir de celle, quasi originnaire, de la « trace ».

a) *La réduction à l'origine, ses apories, son renversement de perspective*

Derrida ne manque pas un instant pour remarquer que les concepts d'« origine », de « fondement », de « commencement », de « genèse », de « principe », font partie intégrante du dispositif conceptuel légué par la métaphysique. A travers toute son histoire en effet, la métaphysique s'est toujours présentée comme la pensée fondatrice par excellence. Sa démarche souvent généalogique, archéologique ou régressive, supposait la conduire vers un *fond* qui serait identifié à la fois comme ultime destination et comme point de départ initial de la pensée en quête d'assurance et de rigueur philosophiques. Ce fond ou ce fondement dernier auquel aspire la pensée était déjà perceptible chez Aristote. Dans le Livre A de la *Métaphysique*, on se souvient qu'Aristote plaçait le plus haut point de la sagesse philosophique dans « *la recherche des causes et des principes premiers des choses* »¹. Ce qui n'est rien d'autre que l'incitation à porter l'exigence de la pensée jusqu'au fond ou au fondement des êtres. Pour Aristote, penser c'est penser à partir des principes.

Il faut dire que depuis l'évocation de l'Être chez Parménide, jusqu'à celle du Dieu-Nature chez Spinoza², cette exigence de fondation à partir d'une évidence première et universellement partagée, va traverser la modernité philosophique. Les notions de *fondement originnaire*, de *principe premier*, de *cause première*, d'*essence*, de *substance*, de *l'Un*, d'*Être*, de *Dieu*, de *Forme*, etc., toutes synonymes les unes les autres, et surtout ne désignant rien d'empirique, sont au plus haut point des déterminations fondamentales d'un *logos* originnaire et souverain. Les valeurs qui les accompagnent sont essentiellement celles de l'identité, de l'idéalité, de l'univocité, de la totalité, de la pureté, de substrat, d'universalité, de stabilité, que Derrida rattache principiellement à la valeur métaphysique de la « présence ». C'est pourquoi l'histoire du savoir métaphysique, depuis ses origines, est comprise par Derrida comme un détour en vue d'une réappropriation de la présence sous la

¹ On peut enrichir sa connaissance des « causes et des premiers principes » chez Aristote en consultant le texte reproduisant le cours de Paul Ricœur professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, texte vérifié et annoté par Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2011.

² Pour Spinoza, la sagesse ou la perfection de la connaissance consiste dans la connaissance de Dieu, encore appelé Nature ou Substance, cause dernière des choses.

forme d'un principe premier¹. Mais chez Derrida, c'est justement cette figure de la présence qui se verra contestée de la façon la plus profonde, à la fois dans sa primauté, dans son identité, dans son idéalité, dans sa totalité, dans sa substantialité.

En effet Derrida portait avec E. Levinas le projet d'interroger l'ensemble de la tradition philosophique occidentale depuis son origine grecque. Bien entendu, par origine grecque, il ne faut pas seulement entendre un espace géographique donné, mais il faut voir plus profondément un ensemble de concepts qui continuent de commander et de structurer le discours philosophique². Ces concepts sont dominés, comme le dit cette fois-ci Levinas, par la « suprématie de l'Un et du Même »³. Cette suprématie de l'Un et du Même fait que la philosophie occidentale a longtemps vu son histoire évoluée secrètement sous l'ombre de Parménide et de Platon. Mais chez Derrida, il va sans cesse répondre la nécessité d'introduire l'altérité capable de contester cette suprématie de l'Un et du Même. Car Derrida va minutieusement scruter le pouvoir du *logos* grec et voir sa ressource la plus profonde dans une structure oppositionnelle du Même et l'Autre, de l'Un et du multiple, laquelle structure est destinée à faire échec à toute tentative de subversion fondée dans son renversement. L'originalité de Derrida viendra du fait qu'à l'origine, il ne maintient plus cette opposition comme quelque chose de substantiel : l'Autre ne sera plus l'Autre du Même, mais plutôt l'Autre dans le Même. Et quant au Même, il deviendra indécidablement Même et Autre, le Même *différant* sans cesse de lui-même.

Pour Derrida, la phénoménologie consacre cette séparation du Même et l'Autre en s'élevant par la réduction à l'idéalité transcendante du *logos* ; toute réduction étant entendue par Derrida comme violence exercée sur l'altérité. Mais selon lui, il est certes vrai que toute philosophie ne se sépare guère d'une tradition, mais elle peut cependant subvertir les codes et les procédés. Il n'y a pas, d'après Derrida, incompatibilité entre la réception des idées et l'exigence critique ou anti-

¹ Derrida dit notamment ceci : « On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidōs*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia*, (*essence, existence, substance, sujet*), *alètheia*, *transcendentalité, conscience, Dieu, homme, etc.*) » Cf. *ED*, p. 411. Heidegger ne dit pas autre chose. Selon lui, à l'origine de la philosophie, toute idée d'un fondement était pensée en référence à la présence. Cf. « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 282.

² Cette idée de la philosophie comme fille de la Grèce antique, ne parlant à l'origine que la langue grecque, est une constante chez Heidegger. On peut notamment entendre Heidegger dire dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « La philosophie est, dans son être originel, de telle nature que c'est d'abord le monde grec et seulement lui qu'elle a saisi en le réclamant pour se déployer »

³ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 20.

dogmatique¹. Avec la déconstruction du concept d'origine, Derrida entame en sa racine même l'argument de la présence. D'après lui, tout principe suppose la substantialité, la permanence, la présence. Or tout au long de son travail, il s'agira pour Derrida, de mettre en question toute position d'un principe, toute valeur d'*arché* et la possibilité même d'une archéologie : sa déconstruction s'étend de la substantialité de l'*eidos* platonicien jusqu'à la substantialité du sujet transcendantal husserlien. La philosophie de Derrida veut être cette interrogation qui porte au-delà de ce qui est présent — qu'il s'agisse de l'Être ou du sujet — en s'ouvrant simplement au possible, à ce qui arrive, ce qu'il appelle l'« événement », avec sa charge de hasard ou d'imprévisibilité.

Selon Derrida, et cela est vrai, ce désir de fondation partant d'une évidence première est repris par la phénoménologie de Husserl. Car Husserl voyait lui aussi l'importance qu'il y avait à partir d'un fondement, d'une origine, d'une genèse. Il voulait que la phénoménologie soit non seulement un savoir fondé, mais en même temps un savoir fondateur pour les autres sciences². Derrida fait savoir que le terme « *erste* » qui signifie « premier » désigne presque toujours, chez Husserl, soit une primauté indéterminée ou générale, soit une priorité chronologique de fait dans le temps cosmique constitué, c'est-à-dire un fait originel. Les préfixes *Proto-*, *Arche-*, *Ur-*, souvent présents chez Husserl, renverraient à l'originarité phénoménologique, celle du droit, du fondement, du sens, après la réduction de toute existence factuelle. Mais d'abord, que signifie fonder ? Et d'où peut bien venir l'idée d'une fondation, ou plus précisément, d'une refondation phénoménologique de la science philosophique ?

Notons que Husserl percevait l'histoire de la philosophie sous la forme d'une tension violente « entre philosophie objectiviste et philosophie transcendantale »³. Et la nature du fondement varie, selon lui, suivant l'orientation philosophique que l'on aura choisie, c'est-à-dire suivant que l'on aura opté pour un objectivisme naturaliste propre aux sciences positives de la nature, ou pour une philosophie de type transcendantal. On sait que pour Husserl, aucune figuration sensible dans le monde réel et aucune expérience psychologique non plus, n'ont de sens fondateur.

¹ PSY, p. 307.

² On sait l'idée que Husserl se faisait de la science, c'est-à-dire la forme de la culture en général, celle qui a valeur universelle de vérité. La science, en tant que forme de la culture en général, ne se laisse pas enfermée dans une culture historique de fait, elle désigne plutôt l'*eidos* même de la culture et, à ce propos elle doit valoir, dès le premier instant de sa production, pour toujours et pour tout le monde, au-delà de toute aire culturelle donnée.

³ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, p. 81.

Très tôt, Husserl avait renoncé à fonder la phénoménologie dans la nature : les recherches phénoménologiques devraient s'émanciper des réalités naturelles pour viser exclusivement les essences. Face à la réalité diffuse et contingente des faits, les essences invariantes et éternelles ont valeur de fondement. Pour Derrida, cette séparation de l'essence et du fait dans la phénoménologie trahit son parti pris métaphysique.

A la question « que signifie fonder ? », J. Russ par exemple répondait que cela « *consiste à structurer au moyen des formes, à dépasser le morcellement premier pour atteindre des principes unificateurs faisant parvenir à l'être et à l'esprit l'informe quotidienneté de la vie empirique* »¹. En clair, fonder c'est faire reposer la diversité empirique sur l'identité d'un principe formel supposé univoque et unificateur. C'est le cas de l'*eidos*, lequel subsiste comme substrat par-delà toutes les variations factuelles imaginables. Mais il faut en outre ajouter que, fonder, c'est aussi justifier. La notion de fondement ne va pas sans s'accompagner de l'idée de justification. Cela pour dire que fonder suppose un passage du *fait* au *droit*. Fonder revient à légitimer, c'est apporter à tout phénomène sa justification, sa raison d'être, son droit à l'existence. Et Husserl restera longtemps attaché à cette exigence qui consiste à rechercher la raison d'être des choses. Car dans l'esprit de la phénoménologie, aucun phénomène ne doit plus être admis comme allant de soi, mais qu'au contraire, tout phénomène est susceptible d'avoir un sens et, par conséquent, de pouvoir être reconduit au foyer originaire où il prend sens. Par ailleurs, l'ambition de Husserl était justement d'offrir aux sciences un fondement, de telle sorte que chaque science possède la pleine intelligence des questions qu'elle pose et la légitimité des réponses qu'elle apporte.

A la question « qu'est-ce que fonder ? », répond celle de savoir, « pourquoi et comment fonder ? ». Pour répondre en partie à cette question, on peut dire que Husserl entendait mettre sur place les conditions d'une science rigoureuse, et cela le conduisit à revisiter les fondements sur lesquels était construite la scientificité occidentale. Il découvrit que la science ne reposait pas sur des bases assurées, d'où d'ailleurs le manque d'unité et l'instabilité qui la caractérise et qui est responsable, selon lui, du relativisme et du scepticisme de son époque. E. Levinas disait par exemple, à propos de Husserl, que ce dernier s'inquiétait « *des bases incertaines sur lesquelles reposait l'édifice du savoir (...). Sa philosophie prétendra nous conduire vers les premières évidences sans lesquelles la science ne serait pas digne de ce*

¹ J. Russ, *Histoire de la philosophie I. Les pensées fondatrices*, Paris, A. Colin, 1998, p. 5.

nom »¹. Descartes avait déjà compris la nécessité de commencer par les fondements. En effet il pensait déjà avant Husserl que dans la construction d'une œuvre scientifique « *la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice* »². Le sentiment aigu de certitude des fondements était pour lui la garantie d'un véritable commencement pour la construction de l'édifice philosophique. Kant aussi avait compris l'importance d'établir un savoir fondé. Chez Kant, un savoir qui n'est pas fondé dans l'intuition courrait toujours le risque de s'évader en pure narration spéculative.

L'idée de fondation se voit en contraste avec ce qui n'est pas fondé. Convaincu qu'une connaissance fondée est meilleure que d'autres, les tenants du fondationalisme en philosophie posent la démarcation entre science et pseudo-science : ils distinguent rigoureusement une connaissance fondée de celle qui est non-fondée ou mal fondée. A ce niveau, Husserl n'est pas loin de Kant, c'est-à-dire non loin de l'idée qu'il faut retrouver les conditions de constitution du savoir, en admettant qu'un savoir n'est véritablement légitime que pour autant que nous pouvons le regarder du point de vue de sa formation, de sa genèse. L'exemple marquant de ce questionnement en retour vers les conditions de possibilités d'un savoir scientifique se trouve dans le texte de Husserl portant sur la genèse de la géométrie.

En effet, de façon générale, *L'origine de la géométrie* se situe au niveau de l'historicité transcendantale. Le but de cet ouvrage est de remonter, grâce à une réduction réactivante, à l'*origine* constituante du sens lui-même, et ce, afin de montrer le rapport de dépendance qui lie tout sens idéal à un acte de constitution originaire. C'est la genèse de l'idéalité même qui est en jeu dans ce texte de Husserl³. Derrida pense que pour Husserl, l'objet idéal est le plus objectif des objets : indépendant des actes de la subjectivité empirique qui le vise, indépendant de l'histoire mondaine dans laquelle il peut toutefois s'incarner, il peut à l'infini être

¹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1974, p. 8.

² R. Descartes, *Méditations métaphysique*, Paris, G.-Flammarion, 1979, p. 67.

³ Husserl dresse d'ailleurs un parallèle entre la constitution de l'idéalité géométrique et la constitution de l'idéalité linguistique. D'où d'ailleurs la nécessité avouée par Husserl de passer par la médiation du langage pour tenter de comprendre comment l'idéalité en vient-elle à l'objectivité. A partir du langage Husserl montre qu'il est possible de voir l'idéalité en général apparaître comme effectivement présent, disponible et intelligible pour tout le monde, maintenant et pour ainsi dire éternellement reconnue dans son sens idéal. Une explication qui trouve son point de départ dans l'idée que le langage reste pour l'essentiel édifié à partir d'objectivités idéales. Le langage serait dans son essence constitué à partir de *simples* significations intentionnelles, de *pures* structures conscientes.

répété tout en restant le même¹. Dans *L'origine de la géométrie*, Husserl est amené par le moyen de ce qu'il appelle une « *question en retour* », à chercher au sein de la tradition, donc au sein de « *la géométrie toute faite* », les conditions de formation primitive du sens qui ont précédé et présidé à la venue en présence de tout ce que nous savons dans la science en générale².

De façon plus précise, sachons qu'il ne s'agit pas pour Husserl, de porter son enquête sur les premières théories géométriques historiquement constituées, encore moins sur le recensement de leurs auteurs. Husserl ne fait pas l'inventaire des découvertes enregistrées en géométrie tout au long de son histoire. Il n'est pas non plus question de chercher qui fut l'inventeur de la géométrie. Il s'agit plus exactement comme le souligne Husserl lui-même, d'aller *vers une question en retour sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour*³, et que « *quelque chose* » en elle l'aura permis de demeurer identique à elle-même en perdurant en tant que « *La* » géométrie, malgré les époques traversées, les modifications subies et les nouvelles orientations prises successivement par des acteurs différents. Ce « *quelque chose* » qui aura permis à *La* géométrie d'être autre chose qu'une suite de théories est, en réalité, ce que Husserl appelle le « *premier acquis* »⁴ issu d'une activité créatrice première. C'est ce qu'il y a de foncièrement *géométrique* dans les multiples formes que peut prendre la géométrie au cours de son histoire. Husserl aurait certainement dit qu'il s'agit là de l'essence éternelle, de l'Absolu de l'Idée comme *Telos de toutes les disciplines qui traitent des formes dont l'existence mathématique se déploie dans la spatio-temporalité pure*.

Le retour à ce « *premier acquis* » permet de comprendre la géométrie dans son mode d'être persistant vers un horizon d'avenir toujours géométrique. Comme le dit si bien R. Bernet, dans ce texte où la science en général est en route vers son origine et, ce à travers de la géométrie, l'origine d'où elle procède d'après son

¹ VP, p. 84.

² Husserl voyait dans la géométrie l'index exemplaire de la scientificité en général et son histoire comme la possibilité la plus révélatrice d'une histoire universelle. Les « objets » de la géométrie devraient fournir à Husserl le fil conducteur d'un questionnement plus général, s'étendant aux autres types d'objets idéaux ainsi qu'à leur incarnation et à leur transmission dans l'histoire. Les « objets idéaux » dont il est question en tant qu'objets de la géométrie ont, selon Husserl, leur origine, non pas dans la nature ou dans le monde objectif, mais dans l'activité spirituelle de l'homme. Ce sont des pures formations spirituelles sans être des objets psychologiques. Husserl dira à cet effet que : « *L'existence géométrique n'est pas existence psychique, elle n'est pas existence de quelque chose de personnel dans la sphère personnelle de la conscience ; elle est existence d'un être-là, objectivement, pour « tout-le-monde » (pour le géomètre réel et possible ou pour quiconque apprend la géométrie)* » Cf. OG, p. 178-179.

³ OG, p. 175.

⁴ OG, p. 177.

authentique intention originaire, Husserl « s'intéresse moins à un fait singulier originel qu'à la question de savoir comment, dans l'après-coup de l'histoire, un fait contingent acquiert un sens fondamental et un sens ouvert sur un enrichissement qui est sans limite »¹.

Assurément, le problème de l'origine ne doit pas être confondu avec celui lié à un quelconque commencement. Car si l'idée de « commencement » en appelle à l'histoire naturelle et donc au temps objectif, l'« origine » par contre est d'une certaine façon anhistorique, intemporelle, omni-temporelle, éternellement présent ; étant entendu que toutes ces expressions semblent être prises pour parfaitement synonymes chez Husserl.

Pour Husserl, un tel retour aux origines de la géométrie aurait vocation d'enrichir notre connaissance des circonstances empiriques, des noms, des dates, etc., relatives à la pratique de la géométrie. Il s'agirait donc pour Husserl de retrouver le sens de la fondation de la géométrie dont les *faits* ne sont que des significations exemplaires ou dérivées. En droit, le savoir empirique ne peut se donner comme savoir historique des choses se rapportant à la géométrie, qu'en supposant la clarté faite sur le sens même de ce qu'on appelle la géométrie, c'est-à-dire son sens d'origine. Il existe donc chez Husserl une priorité juridique de cette question de l'origine. Derrida ne manquera pas de souligner cette primauté du droit sur le fait chez Husserl en disant que « *La naissance et le devenir de la science doivent être accessibles à une intuition historique d'un style inouï, où la réactivation intentionnelle du sens devrait procéder et conditionner — en droit — la détermination empirique du fait* »².

Il est frappant de s'apercevoir que la différence entre le *transcendental* et l'*empirique*, le *droit* et le *fait*, est ici de rigueur. Car Husserl distingue l'histoire des faits et l'histoire transcendantale, l'origine au sens ordinaire et l'origine au sens phénoménologique. Seulement, pour Derrida, tant que la notion d'origine en général n'est pas critiquée comme telle, la vocation radicaliste de la phénoménologie est toujours menacée par cette mythologie du commencement absolu.

Dans son questionnement en retour vers le sens authentique de l'objectivité géométrique et de son historicité spécifique, Husserl met à contribution les ressources de la réduction phénoménologique. Car ce que Husserl analyse, ce sont les conditions de l'historicité originale des objets idéaux à travers une histoire qui

¹ R. Bernet, « La voie et le phénomène » in *Derrida, la tradition de la philosophie*, M. Crépon, F. Worms, Paris, Galilée, 2008, p. 71.

² *IOG*, p. 5.

n'est plus envisagée dans sa seule facticité comme succession d'événements empiriques. Pour Husserl, la vérité de la géométrie, sa valeur normative est indépendante de son histoire factice. A l'évidence, Husserl situait la géométrie au rang de science des essences pures¹, science affranchie de toute facticité parce qu'aucune thèse d'existence n'y était posée en elle. La question de l'origine qui s'exprime en elle, exigeait donc au préalable que soit réduite toute histoire-de-fait comme pure succession d'événements empiriques, afin de faire apparaître l'indépendance normative de l'objet idéal à son égard. Husserl enseigne donc conformément aux exigences de la réduction phénoménologique que, les objets idéaux de la géométrie se constituent à travers une démarche qui se détourne des faits purement contingents et, l'histoire de leur constitution et de leur transmission, doit elle aussi prendre ses distances vis-à-vis de toute forme d'empirisme.

Mais Derrida fait bien de remarquer que la réduction à l'origine, comme réduction au transcendantal-constituant, n'est possible que sur la base de ce qui est acquis comme réalité mondaine constituée. Autrement dit, selon Derrida, il ne saurait y avoir d'intuition immédiate de l'origine ou du fondement, puisque toute archéologie, toute généalogie, suppose toujours un *détour* par le donné historique mondain. En effet Derrida déclare :

Il faut toujours qu'il y ait déjà eu en fait une histoire de la géométrie pour que la réduction puisse s'opérer. Il faut que j'aie déjà un savoir naïf de la géométrie et que je ne *commence* pas par l'origine. Ici la nécessité juridique de la méthode recouvre la nécessité factice de l'histoire².

Ce passage de Derrida a des implications énormes. Lesquelles ? Il tend d'abord à renverser le rapport de primauté que Husserl établit entre le constituant originaire et le monde constitué, entre l'objectivité idéale et son incarnation historique ou empirique, avant de mettre en question l'idée même d'origine. En effet ce propos de Derrida tend à secondariser l'idée d'origine en accordant la primauté à ce qui tombe sous le coup de la réduction — c'est-à-dire l'histoire — et qui, par la même

¹ Mais R. Bernet rappelle que l'idéalisation impliquée dans la constitution des objets géométriques ne doit pas cependant « être confondue avec une intuition des essences, puisque les objets de la géométrie, contrairement aux essences, ne se prêtent jamais à une intuition, ou *Wesenschau*, adéquate ». Chez Husserl, dit Bernet, les objets idéaux de la géométrie se caractérisent par cette forme d'idéalité que Husserl nomme « idée au sens kantien ». Et le propre de « l'idée au sens kantien », précise Bernet, c'est de constituer le seuil d'un processus d'une approximation infinie. Cf. « La voie et le phénomène », in *Derrida, la tradition de la philosophie*, M. Crépon, F. Worms (dir.), *op. cit.*, p. 81-82.

² *IOG*, p. 20.

occasion, la rend possible. Pendant que Husserl pense que l'enquête ne s'installe dans l'élément de la géométrie constituée, dans le fait historique, que pour en réduire le contenu empirique afin d'atteindre, dans le transcendantal, la conscience d'origine¹, Derrida pense de son côté, s'agissant de la réduction qui rend possible cette réactivation de l'origine, que cette dernière...

...a besoin, comme de son point de départ, du résultat constitué qu'elle neutralise. Il faut toujours qu'il y ait déjà eu en fait une histoire de la géométrie pour que la réduction puisse s'opérer².

Si chez Husserl on part de la compréhension du droit pour éclairer le fait, Derrida quant à lui exige un passage préalable par le fait, faute de quoi, aucune réduction au droit ne serait possible. Derrida affirme donc la nécessité de partir des sciences déjà existantes, lesquelles sont en vérité le fil conducteur vers la régression transcendantale. La position derridienne du problème de l'origine établit clairement que la réduction phénoménologique réputée nous révéler l'origine constituante, trouve en réalité dans l'histoire mondaine déjà constituée qu'elle neutralise, sa condition même de possibilité et d'impossibilité. En réalité Derrida pense qu'aucune neutralisation définitive du fait mondain comme fait historique n'est possible, car elle entraînerait avec elle l'impossibilité même de la réduction et, par conséquent, l'impossibilité d'un accès à l'origine. Si Husserl n'a jamais voulu confondre la norme et le fait, estimant pour sa part que c'est la norme qui fonde le fait et non l'inverse, et à ce titre la norme est première, et le fait viendrait en second, Derrida quant à lui, pense que toute fondation s'apparente en un lieu où se féconde mutuellement et indissociablement le fait et le droit. Pour lui, la notion d'origine ou de genèse ne

¹ Rappelons que la géométrie déjà existante, bien qu'elle n'ait pour contenu que des essences idéales, détient cependant le statut d'un fait constitué qui nécessite, selon Husserl, d'être réduit dans sa facticité pour se donner à lire dans son sens. Partir du fait de la science constituée pour régresser vers l'origine non empirique qui est en même temps la condition de possibilité, tel est l'impératif de toute philosophie transcendantale. On sait que chez Husserl, la forme transcendantale est la forme dernière de la science. C'est ce que rappelle notamment son propos ci-après : « *Ce n'est donc qu'une science élucidée et justifiée de façon transcendantale, au sens phénoménologique du terme, qui peut être science dernière ; ce n'est qu'un monde élucidé par la phénoménologie transcendantale qui peut être monde dont on a une compréhension dernière ; ce n'est qu'une logique transcendantale qui peut être une doctrine dernière de la science, une doctrine des principes et des normes de toutes les sciences, doctrine dernière, la plus profonde et la plus universelle* ». Cf. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr. S. Bachelard, Paris, PUF-épiméthée, 1957, p. 23. Husserl dira ensuite que la phénoménologie est la « *Forme-Finale* » de la philosophie transcendantale. Cf. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, p. 81.

² IOG, p. 20.

pourrait plus être reçue dans la pure acception phénoménologique que Husserl distinguait avec tant d'obstination.

Nous avons pu comprendre que toute la théorie husserlienne de l'origine s'est construite autour des distinctions entre le fait dans sa facticité et le fait dans son sens. Le sens du fait, c'est ce sans quoi la facticité du fait ne pourrait pas apparaître et ne donnerait lieu à aucune détermination et à aucun discours. Mais pour Derrida, c'est plutôt le contraire qui se produit : sans la facticité du fait, sans la situation historique présente, aucune réactivation de son sens d'origine n'est possible. Si pour Husserl, il est nécessaire, d'une nécessité apodictique et apriorique, que la géométrie ait eu une origine et soit ainsi apparue une première fois, il se trouve que pour Derrida, on ne peut pas définir la nécessité d'un commencement ou d'une première fois, avant que la géométrie ne fût née et livrée en fait¹. Derrida pense qu'on doit toujours partir de l'histoire naturelle, de la tradition, de la science telle qu'elle a cours actuellement, pour interroger à travers elle, son hypothétique sens d'origine. « *On ne peut éclairer, dira-t-il, le sens pur de la praxis subjective qui a engendré la géométrie que rétroactivement et à partir de son résultat. Le sens de l'acte constituant ne peut se déchiffrer que dans la trame de l'objet constitué* »². Et pour Derrida, ce passage inéluctable par la chose constituée n'a rien d'une fatalité, encore moins d'un fait contingent, il s'agit plutôt d'une nécessité.

Selon Derrida, lorsque Husserl parle de « *Rückfrage* », que l'on traduit par « *question en retour* », il fait inmanquablement référence à ce départ à partir d'un *premier document reçu et déjà lisible*. C'est pourquoi Derrida dit que « *la question en retour se pose à partir d'un premier envoi* »³, comme pour signifier que la possibilité d'interroger à nouveau et en retour sur l'intention originaire ne peut venir que de ce qui nous a été livré par la tradition. Ici se dessine l'image d'un cercle qui part de la science léguée par la tradition à son sens originaire, et inversement, du sens originaire à la tradition. Si le constituant permet d'expliquer le constitué, il demeure que c'est la présence préalable du constitué qui rend possible par son effacement l'accès au constituant. Husserl parlera d'une démarche en « *zigzag* ». Derrida de son côté parlera d'aporie. Pour Derrida, l'originaire n'est pas une création *ex nihilo* qui ne tient que par elle-même et depuis laquelle viendrait le monde avec tout son

¹ *Ibid.*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 36.

contenu de sens. Au départ, selon Derrida, il y a déjà une pré-compréhension du monde — fût-elle naïve — avant toute compréhension d'un originaire.

D'après Derrida, Husserl lui-même reconnaîtra cette dimension aporétique qui accompagne cette démarche génétique : les deux ne peuvent que s'incliner devant l'idée que la science des origines, pourtant fondatrice, ne peut s'acquérir pleinement qu'à partir de la science donnée dans sa forme actuelle, qu'en se fondant sur le donné naturelle à l'égard duquel elle voudrait apparaître comme son fondement dernier. Mais contrairement à Husserl, le scénario que dessine Derrida est celui d'un fondement qui n'apparaît comme tel qu'après coup, que sur le fondement d'une expérience originelle du monde dont il revendique pourtant l'originarité. Finalement, le renversement derridien se situe au niveau où, selon lui, l'origine n'est que faussement originaire ; ou du moins, son originarité ne se constitue que dans l'après coup d'une histoire déjà donnée en fait. Cela rejoint tout ce que Derrida a pu dire sur les conditions de constitution de l'objectivité idéale.

Qu'il s'agisse de l'essence du langage ou des essences mathématiques, l'objet idéal ne se constitue que par le détour d'une matière première indicative. Ce qui fait qu'en réalité, ce qui est premier chez Derrida, ce qui selon lui, est originaire, mais d'une originarité qui n'a rien d'une présence — et c'est le contraire chez Husserl, du moins en droit — c'est le constitué, le donné de matière ayant valeur indicative, sur lequel s'effectue le détour. Pour Derrida, c'est ce qui est exclu par la réduction — le constitué, le donné empirique, la tradition historique — qui devient la matrice du transcendantal. Une formule de G. Bennington exprime parfaitement ce renversement aporétique auquel donne lieu la pensée de Derrida. Selon lui, « *l'empirique est le transcendantal du transcendantal (de l'empirique)* »¹. Finalement, à en croire Derrida, l'origine n'est pas derrière nous, elle est plutôt devant nous. Il n'y a donc pas une théorie de la « provenance » ou de la « production » chez Derrida. Car toute idée de « provenance » ou de « production » suppose une matrice, un point-source, donc une *présence* première.

C'est pourquoi Derrida n'a pas cessé de mettre en garde contre le mythe de l'origine, sans toutefois omettre de préciser qu'il serait aussi naïf de croire que l'on peut seulement s'en passer. Derrida, à la différence de Husserl, travaille plutôt à déjouer la mainmise ou la maîtrise de la philosophie sur le concept d'origine. L'origine comme unité homogène et identique à elle-même n'existe pas chez Derrida. Pour Derrida, l'origine est un commencement qui n'a jamais commencé, ou du moins, qui a *toujours déjà* commencé, en sachant qu'une certaine radicalité

¹ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 258.

s'exprime fortement dans ce « toujours déjà ». Et quant à l'historicité, pour Derrida, elle n'est jamais la totalité finie du Même et du Présent, mais le mouvement infini d'ouverture qui excède toute totalité et toute présence. L'histoire est, pour Derrida, la condition indépassable de toute réactivation, de toute répétition du sens, qu'aucune présence ne précède ni ne prépare. C'est donc sur le sol de l'histoire que se constitue l'expérience première du sens. Dans ce qui suit, il s'agira de montrer que chez Derrida, une certaine idée de la « contamination » ou de la « complication », va s'avérer plus vieille que l'origine. Maintenir qu'il n'y a pas de régression définitive à l'origine, c'est-à-dire à l'origine simple ou à une simplicité originaire, c'est bien ce qu'une méditation sur la notion derridienne de « *complication originaire* » devrait maintenant nous apprendre.

b) La complication originaire et l'impossibilité d'une réduction complète

La critique que Derrida porte à l'endroit de la phénoménologie de Husserl exige d'être comprise comme une remise en cause en profondeur de cette dernière, et ce, pour autant qu'elle s'en prend fermement à ce qui constitue sa condition de possibilité, à savoir la *réduction* phénoménologique. En effet, la phénoménologie commence avec la réduction et ne repose que sur la pratique maintenue de celle-ci. La phénoménologie de Husserl conçoit certes la démarche réductive comme l'expression d'une tâche infinie, mais en sa signification fondamentale, elle reste déterminée par une visée téléologique que Derrida conteste. Au plus profond d'elle-même, la réduction phénoménologique présuppose comme son horizon lointain, le recouvrement de la « chose même » dans l'éclat originaire de son évidence. En d'autres termes, la possibilité de voir s'accomplir la réduction et, avec elle la phénoménologie, vient de la possibilité de voir s'accomplir la pure monstration de « la chose même ».

Mais Derrida fait remarquer qu'en cette téléologie même, se rencontre aussi l'impossibilité de la réduction et, partant, de la phénoménologie elle-même. Si l'on suit l'inquiétude qui guide le propos de Derrida, la question serait alors de savoir : qu'est-ce que la réduction ne peut pas réduire tout en y trouvant là sa condition de possibilité ?

On sait que Derrida conçoit la réduction phénoménologique comme un acte de violence ou de répression à l'égard de l'altérité ou de l'extériorité mondaine. Ce n'est que sur la base de cette répression de l'altérité ou de l'extériorité mondaine, qu'elle peut prétendre donner accès à l'idéal et, donc, au transcendantal. Mais dans ce cas,

toute résistance à la réduction, ne serait-elle pas de nature à entraver depuis la base même le projet d'une remontée vers l'origine transcendante ? Ce qui aurait pour conséquence : bloquer le génétisme et le transcendentalisme de la phénoménologie à l'endroit même où ils sont sensés s'enraciner. C'est, nous semble-t-il, dans cette résistance à la l'œuvre de la réduction que s'installe la pensée déconstructrice de Derrida. En d'autres mots, ce que Derrida voudrait prendre pour son thème, c'est l'élément qui, dès le départ, s'est toujours déjà montré rebelle à la réduction phénoménologique et, partant, se découvre au final comme originairement inconstituable par une instance transcendante. Car Derrida sait pertinemment que, c'est de la possibilité de la réduction à se rendre effective que dépendra aussi la possibilité de la phénoménologie transcendante avec son projet de fondation ou de constitution de l'objectivité en général. S'inscrire à même ce qui, originairement, se conçoit comme irréductible, ce serait déjà ébranler la phénoménologie en sa racine même. Et nous verrons que ce phénomène irréductible porte chez Derrida divers noms. Et en vertu de chacun de ces noms, nous serons alors amenés à dire sous quelle forme, contrairement à Husserl, se donne — sans que cette donation ne soit une présentation — la figure de l'originaire chez Derrida.

Derrida rappelle en effet que la phénoménologie de Husserl est entièrement gouvernée par le souci de s'assurer une origine purement idéale, absolument indubitable, immunisée contre toute intrusion de phénomènes réelles (*reals*). La réduction phénoménologique aurait alors pour fonction de nous faire passer des objectivités réelles aux objectivités idéales. Et elle prétendra opérer ce passage en s'immunisant elle-même contre tout préjugé à caractère « métaphysique ». Mais Derrida pense au contraire que la réduction phénoménologique ne suffit pas à accomplir le projet husserlien d'une philosophie dépourvue de toute présupposition métaphysique. En examinant le sol originaire que la réduction phénoménologie prétend dévoiler, Derrida essaie de voir dans quelle mesure celui-ci satisfait ou non l'ambition initiale de la phénoménologie. Nous disions déjà que l'ambition de la phénoménologie était de découvrir le sens originaire ou transcendantal de l'expérience, ambition qui, selon Derrida, ne va pas sans contrepartie métaphysique. Mais à quoi renvoie cette contrepartie métaphysique ?

Cette contrepartie métaphysique s'exprime dans l'intérêt que Husserl accorde à l'idéalité et que Derrida associe au règne de la présence. Car, en effet, Derrida reproche à Husserl de faire revivre, à la suite et à manière de la métaphysique, le mythe sans partage de l'idéalité, de la présence constante, que lui, appellera à

déconstruire. Car pour Derrida, il s'agit de comprendre la structure de l'idéalité sous une forme partagée, hybride, complexe, qu'aucune réduction ne peut disloquer ou réduire en une unité homogène.

Depuis Platon, estime Derrida à la suite de Heidegger, la métaphysique s'en tient toujours à un seul sens d'être, celui de l'être idéal comme être constamment présent. Être sur le mode de l'objet idéal, remarque Derrida, cela a toujours voulu dire en métaphysique : demeurer dans la présence, être toujours là, toujours disponible afin de pouvoir être répété indéfiniment. Ce qui est *idéal* est ce sur quoi on peut toujours faire retour infiniment sans que son identité ne soit changée. Or ici nous verrons que Derrida pense autrement le rapport entre l'idéalité et la possibilité de sa répétition à l'infini. Chez Derrida, la répétition n'a rien d'un retour du sens qui resterait ainsi toujours identique à lui-même¹. Derrida pense par ailleurs que la métaphysique s'est toujours identifiée, dans son histoire, à une téléologie, à une eschatologie, c'est-à-dire à une histoire du sens qui anticipe toujours sa fin sous la forme d'un avènement ultime de la présence.

Il remarquera aussi que chez Husserl, la phénoménologie tendait à concevoir son histoire comme « *l'unité d'un devenir, comme tradition de la vérité ou développement de la science orienté vers l'appropriation de la vérité dans la présence et la présence à soi, vers le savoir dans la conscience de soi* »². Il y voyait des similitudes entre le concept d'histoire en métaphysique et le concept d'histoire en phénoménologie au sens où tous les deux désignent un certain rapport au sens, à la raison et à la vérité³, autant de déclinaisons qui sont en réalité celles de la présence. En référence à la phénoménologie dont il reproche le parti pris idéaliste, Derrida dira que « *la forme ultime de l'idéalité, celle dans laquelle en dernière instance on peut anticiper ou rappeler toute répétition, l'idéalité de l'idéalité est le*

¹ A ce sujet, l'article de Paola Marrati, « Idéalité et différence. Derrida et l'autre Husserl » nous a paru suffisamment éloquent. Elle dit notamment que « *La répétition n'est pas le retour du même, mais le retour de ce qui ne peut revenir comme tel* ». Cf. *Revue Alter*, « Derrida et la phénoménologie », N°8/2000, p. 194-195.

² *ED*, p. 425.

³ Derrida dressait notamment un parallèle entre les conceptions de l'histoire chez Hegel et chez Husserl. Chez ces deux philosophes, Derrida voyait l'histoire apparaître sous les traits de ce qu'il appelle la « Raison téléologique ». Derrida énonce que « *Pour Husserl comme pour Hegel, la raison est histoire et il n'y a d'histoire que de la raison* ». Toujours selon lui, si chez Hegel, l'histoire n'est rien d'autre que « *la Ratio dans son mouvement incessant pour s'élucider elle-même* », quant à la phénoménologie transcendantale, elle serait « *l'accomplissement ultime de cette téléologie de la raison qui traverse l'humanité* » Cf. *MP*, p. 146. Or Derrida pour sa part, refusant le linéarisme, toute constitution archéo-téléologique de l'histoire, ne manquera pas de dire : « *Ce contre quoi j'ai essayé de systématiser la critique déconstructrice, c'est précisément l'autorité du sens comme (...) telos, autrement dit de l'histoire déterminée en dernière instance comme histoire du sens, l'histoire dans sa représentation logocentrique, métaphysique, idéaliste* » *POS*, p. 67.

présent vivant, la présence à soi de la vie transcendante »¹. Par conséquent, tout le travail philosophique de Derrida va consister à mettre en évidence les contradictions internes à la valeur fondatrice du présent vivant, celles qui interdisent la possibilité d'un maintien dans la stabilité de la présence à soi de la vie transcendante. En clair, pour Derrida, contrairement à chez Husserl, il n'y a pas permanence répétitive du Même dans l'idéalité de la vie transcendante.

Très vite, Derrida ne manquera pas de dire que la mise en avant de l'idéalité par la phénoménologie ne va pas sans apories. Pour Derrida, Husserl lui-même se serait heurté à cette difficulté. Selon lui, il se serait confronté à certains phénomènes qui, irréductibles à l'être-présent idéal, menaceraient la pureté, l'originarité et la radicalité de l'expérience transcendante. C'est ainsi que installé à même le projet phénoménologique, Derrida ne manquera pas d'interroger les limites de la réduction et du projet phénoménologique dans son entier.

Au cours de l'argumentation précédente, on a pu se rendre compte qu'à l'opposé de Husserl, Derrida pensait que dans le rapport de fondation ou de dérivation qui unissait le sens constituant et le réel constitué, l'idéalité ne venait pas avant, ou n'était pas au-dessus. Selon lui, l'idéalité viendrait plutôt en second ou en dessous. On va alors remarquer que, chez Derrida, il s'opère un renversement, qui est en même temps un déplacement, lequel répond à la fin à une logique de substitution au cours de laquelle Derrida va intervertir la bipolarité que Husserl jugeait irréversible entre d'un côté, le sens constituant et, de l'autre, le réel constitué, entre l'idéalité pure de l'essence et le fait historique, bref entre le transcendantal et l'empirique. Si pour Derrida, les questions visant l'origine ou le commencement, les questions du type « où et quand commence... ? », transportent avec elles une métaphysique de la présence, elles le font d'autant plus lorsqu'elles se confondent avec la question de l'essence². Et la phénoménologie entendue en son sens fort comme discipline eidétique, recommande que l'idéalité de l'essence ne peut venir au regard et être indéfiniment répétée à l'identique qu'après avoir au préalable défait tout rapport avec la factualité empirique. La phénoménologie conçoit la présence de l'essence au regard comme le résultat d'un acte de purification dont l'élément à épurer, parce que jugé inessentiel et indésirable, est le fait empirique.

Mais ce qu'interroge justement Derrida, c'est la possibilité même de cette purification. Autrement dit, ce que veut mettre en question la théorie derridienne de la contamination originaire ou de la complication originaire, c'est précisément la

¹ VP, p. 4-5.

² GR, p. 110.

radicalité de cette séparation phénoménologique de l'idéalité et du fait. En ce qui concerne Derrida, toute monstration de la « chose même », donc de l'essence idéale, rendue à sa pure présence à la conscience comme libérée de toute base factuelle est une pure impossibilité, sinon une pure fiction métaphysique, un pur fantasme de la présence. Au fond, Derrida va s'interroger tout particulièrement sur la nécessité méthodologique qui conduit la phénoménologie à toujours œuvrer à partir du constitué qu'elle considère comme un produit dérivé, pour ensuite remonter par abstraction, vers la source constituante, vers le moment qu'elle présuppose être le plus originaire. Il veut comprendre ce mouvement qui va du constituée comme fait mondain à sa source transcendantale de constitution. Mais en voyant la manière dont Derrida s'en prend à la réduction phénoménologique, on aurait tort de préjuger que lui-même ne s'en sert pas. Car la réduction est bien présente chez Derrida, mais sous une forme qui renverse la perspective husserlienne.

En effet, Derrida considère que l'épochè de Husserl se décline selon un mouvement visant à consacrer le règne de la présence, car, d'après lui, elle est conduite au nom et en vue du sens : « *c'est une réduction nous repliant vers le sens*, dit-il »¹. Il s'agirait alors pour Husserl de répondre aux impératifs du sens et de son maintien dans la présence à travers la répétition qui lui donne vie et permanence en tant qu'objet idéal. Chez Derrida, il est plutôt question de pratiquer une réduction de la réduction husserlienne. Ainsi dit-il, par exemple, que sa réduction est « *non pas réduction au sens, mais réduction du sens* »². Derrida parle alors « *d'une épochè de l'époque du sens, d'une mise entre parenthèses — écrite — suspendant l'époque du sens : le contraire d'une épochè phénoménologique* »³. Derrida pense qu'aussi radicale que puisse paraître la position du phénoménologue en régime de réduction, la donation laisse toujours échapper un reste. En gros, la maîtrise du donné dans l'intuition n'est jamais parfaite et totale. C'est toute l'histoire de la pensée, allant de la métaphysique traditionnelle à la phénoménologie, que Derrida entend transgresser le cours ; une histoire qu'il identifie à une recherche effrénée de la transparence du sens, donc de la présence.

Mais que cette mise en question derridienne de la recherche du sens ne soit pas interprétée comme un aveu de sa part en faveur de l'irrationnel ou du non-sens. Derrida nous met en garde : « *La transgression du sens n'est pas l'accès à l'identité immédiate et indéterminé d'un non-sens, ni à la possibilité de maintenir le non-*

¹ ED, p. 393.

² Ibid.

³ Ibid.

sens »¹. La philosophie de Derrida demande seulement à être comprise comme cette tentative d'assumer la perspective d'un sens jamais assuré de sa plénitude et de sa transparence adéquate, celle d'un sens sans cesse confronté au risque de sa perte. Derrida développe ainsi la thématique d'un sens qui menace toujours de verser en son contraire. Il n'y a donc pas chez Derrida un royaume du sens, à l'image du transcendantal husserlien, une région autonome où le sens règne en seul maître absolu et qui aurait valeur de principe ou de fondement. Finalement, la thématique qui occupe Derrida demeure celle d'un non-principe ou d'un non-fondement. En d'autres termes, Derrida tend à nous conduire au point où il n'y a plus rien qui précède ou qui prépare cette absence de principe ou de fondement. Alors comment Derrida conçoit-il ce non-principe, ce non-fondement originaire ? Autrement dit, en quels termes Derrida théorise-t-il le paradoxe d'un originaire qui n'a rien d'un fondement ?

Cette question est de nature à montrer comment Derrida pose les limites d'un discours phénoménologique trop soucieux, à ses yeux, de faire retour en direction d'un originaire transcendantal qui serait plein du sens qu'il constituerait en première instance. Derrida entend se placer en situation de comprendre les apories vers lesquelles s'enferme un tel discours généalogique. Pour aborder la manière dont Derrida pense la dimension aporétique qui accompagne toute recherche phénoménologique d'un plein de sens originaire, partons de cette interrogation déjà présente dans son travail de jeunesse, datant de 1954, mais publié tardivement en 1990² ; travail dont nous rappelons qu'il portait déjà en germe ce qui deviendra ultérieurement le thème directeur de sa déconstruction de l'originaire³. En effet Derrida interroge la phénoménologie de Husserl en ces termes :

Comment une originarité phénoménologique peut-elle prétendre absolument à la constitution première du sens si elle est précédée par ce

¹ *Ibid.*

² Cf. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.

³ Revenant sur le contenu de ce texte en 1990 pour y signer l'« avertissement », Derrida lance le propos suivant qui confirme la présence d'un thème déconstructeur qui ne le quittera plu jamais : « Cette lecture panoramique qui balaie ici toute l'œuvre de Husserl avec l'impudence imperturbable d'un scanner se réclame d'une sorte de loi dont la stabilité me paraît aujourd'hui d'autant plus étonnante que, jusque dans sa formulation littérale, elle n'aura cessé, depuis lors, de commander tout ce que j'ai tenté de démontrer, comme si une sorte d'idiosyncrasie négociait à sa manière, déjà, une nécessité qui la dépasserait toujours et qu'il faudrait interminablement se réapproprier. Quelle nécessité ? Il s'agit toujours d'une complication originaire de l'origine, d'une contamination initiale du simple.... » PG, p. VI.

qu'on pourrait appeler une « primitivité » historique ? primitivité qui, il faut le dire, « n'apparaît » comme telle que par une constitution originaire¹.

Cette interrogation de Derrida voudrait en réalité nous familiariser avec un phénomène de tension, tension qui serait l'expression d'un mouvement à la fois contradictoire et nécessaire. En effet, se demande Derrida, comment la phénoménologie peut-elle prétendre rendre compte d'un fondement absolu et originaire de l'être et du sens tout en découvrant l'impossibilité à faire l'économie d'une réalité historique qui l'a toujours déjà précédé en fait et, sans laquelle celui-ci ne peut être révélé dans son originarité ? En d'autres termes, la difficulté que soulève Derrida est la suivante : comment la phénoménologie entend-t-elle surmonter la situation paradoxale d'un fondement qui se voit devancer par ce qu'il est supposé fonder, sans courir le risque de se voir fonder à son tour, et par là, de perdre son statut de seul fondement absolu ? Cette difficulté cohabite avec une autre : comment comprendre que le fait historique, le seul qui nous est pourtant immédiatement donné de connaître, ne s'apparaît *comme telle* que par la médiation de l'originaire qu'elle contribue pourtant à révéler ? N'est-ce pas là se demander si le fondement originaire que découvre la réduction phénoménologique ne serait-il pas lui aussi le résultat d'une constitution à partir de son autre qu'elle tend à neutraliser ?

La réduction est pourtant supposée nous conduire à l'originaire, un originaire qui une fois dégagé, devrait fonctionner comme la condition de possibilité, comme un élément de fondation de l'objectivité. Mais à rebours de la démarche réductive, s'annonce selon Derrida, l'étrange structure du constitué qui produit à retardement ce qui est sensé le constitué.

Partout chez Derrida, il apparaît toujours que ce qui semble rejeté du côté de l'empirie devient plus important que ce qui est supposé non-empirique et originaire. Ce que voudrait révéler Derrida, c'est cette tension qui existe dans le rapport d'antécédence entre l'origine et ce qui est supposé être son dérivé. Il entend montrer que s'annonce depuis toujours un phénomène irréductible de la complication — que la réduction voudrait justement effacer — et qui devrait rendre indécidable ou aporétique tout rapport de fondation entre l'originarité phénoménologique et le donné historique mondain. Ce qui aurait pour conséquence de rendre le retour radical à l'Absolu d'un fondement complètement illusoire, voire simplement impossible. L'un des principaux enseignements que l'on peut tirer de ces quelques

¹ PG, p. 13.

lignes de Derrida citées ci-dessus, c'est que s'il est exact qu'il n'y a pas de phénoménologie possible sans possibilité d'une réduction à l'originaire, sachant que « réduction » veut avant tout dire neutralisation du constitué, il est donc tout aussi exact selon Derrida, que la réduction à l'originaire va de pair avec la reconnaissance que le constitué offre un point de départ nécessaire.

Accepter de situer le point de départ à même le constitué, c'est d'emblée reconnaître qu'il n'est donc jamais possible de commencer par l'origine, et que le sens originaire ne peut être déchiffré que rétroactivement. Si la philosophie a toujours le sens d'un retour à l'originaire à partir du dérivé, cela signifie comme le disait très justement Merleau-Ponty, « *Nulle question ne va vers l'Être : ne fût-ce que par son être de question, elle l'a déjà fréquenté, elle en revient* »¹. Lorsque Derrida parle tour à tour de « synthèse *a priori* », de « contamination originaire », de « complication originaire », de « dialectique originaire »², expressions que l'on peut prendre pour synonymes, l'objectif déterminé par Derrida est de parvenir à montrer que le retour méthodologique vers une instance phénoménologique *absolument* originaire se perd dans une aporie insurmontable, dans une dialectique infinie, car un tel retour nous renvoie perpétuellement du côté d'un fondement qui se laisse toujours déjà précéder par son autre. Ce qu'il faut alors retenir, c'est que la question qui gouverne le rapport de Derrida à la question de l'origine et du fondement, lui-même l'énonçait ainsi : « *Comment l'originarité d'un fondement peut-elle être une synthèse a priori ? Comment tout peut-il commencer par une complication ?* »³.

Voulant mettre en question le concept même d'origine, Derrida énonce ainsi les arguments de la « complication » et de la « contamination » qui le fondent en le déconstruisant :

Il s'agit toujours d'une complication originaire de l'origine, d'une contamination initiale du simple, d'un écart inaugural qu'aucune analyse ne saurait présenter, rendre présent dans son phénomène ou réduire à la ponctualité instantanée, identique à soi, de l'élément⁴.

¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, p. 161.

² L'expression « dialectique originaire » sera quant à elle abandonnée par Derrida (Cf. *PG*, p. VII) à cause de la charge métaphysique qui pèse sur le terme « dialectique ». Derrida pense que toute « dialectique », qu'elle soit spéculative ou matérialiste, s'inscrit ou s'écrit toujours dans l'attente téléologique d'une *Aufhebung* qui consacre le règne de la *présence*. Derrida définit le concept spéculatif de « dialectique » comme le « *travail du négatif au service du sens, du concept vivant, du telos relevable et réductible dans l'Aufhebung* ». *MP*, p. 378.

³ *PG*, p. VII.

⁴ *Ibid.*, p. VI-VII.

Dans ce propos ci-dessus, Derrida présente la contamination de l'origine comme un fait originaire, et non comme un phénomène secondaire qui l'affecterait accidentellement. « *Il s'agit toujours d'une complication originaire de l'origine* », dit-il. Ce qui signifie selon lui, qu'à l'origine, il n'y a pas de structures simples et fermées sur elles-mêmes, mais toujours déjà des structures composées ou complexes ouvertes sur l'altérité ou sur l'extérieur. Pour Derrida, jamais on ne peut penser un concept d'origine qui serait originellement pur et dont la compromission ne lui appartiendrait pas par essence. Autrement formulé, il n'y a pas, selon lui, dans la vie d'un fondement originaire, un moment précédant sa compromission par son autre ou par son dehors. Dès son apparition, le fondement originaire est déjà porteur d'une altérité qui le divise, qui crée en lui un espace impossible à réduire ou à éradiquer. En clair, tout concept d'origine ne renvoie jamais à quelque chose de naturellement homogène, uniforme, mais toujours déjà habité par un corps étranger, toujours déjà mélangé, déformé, dénaturé. Une manière pour Derrida de dire qu'une loi de la contamination différentielle impose depuis toujours sa logique au concept d'origine. Par conséquent, si le mot origine veut toujours désigner une présence naturelle et pure, une unité homogène qui ne souffre d'aucune atteinte, alors Derrida pense qu'il n'y a pas d'origine, car rien de tel ne saurait être envisagé.

Dans le propos qui suit, Derrida nous met en face de la structure conceptuelle de la phénoménologie, une structure visiblement oppositionnelle. De celle-ci on peut voir se dégager les terminologies qui, selon lui, d'un côté, ne cessent de renvoyer au mythe de la présence et, celles qui, de l'autre, sont au contraire à l'origine de la remise en question de toute idée de présence. Les terminologies qui sont, selon lui, associées dans la phénoménologie à la présence, sont notamment celles du « transcendantal », de l'« eidétique », de l'« intentionnel », de l'« actif », du « ponctuel », du « maintenant », etc. A l'opposé de ces dernières, celles qui renvoient à une non-présence originaire. Il s'agit de l'empirique, du passif, du non intentionnel, de l'impur, etc. On comprendra alors qu'à partir du concept d'origine, concept hautement référé à la présence, ce sont toutes les terminologies qui composent la structure conceptuelle de la phénoménologie qui se trouveront affectées par la théorie derridienne de la « contamination originaire ». Derrida dit en effet :

Toutes les limites sur lesquelles se construit le discours phénoménologique se voient ainsi interrogées depuis la nécessité fatale d'une « contamination » (« implication inaperçue ou contamination dissimulée » entre les deux bords de l'opposition : transcendantal/ « mondain », eidétique/empirique, intentionnel/non intentionnel, actif/passif, présent/non présent, ponctuel/non ponctuel, originaire/dérivé, pur/impur, etc.), le tremblement de chaque bordure venant à se propager sur toutes les autres¹.

Pour mieux voir à l'œuvre les phénomènes de la « complication originaire », de la « contamination initiale » et de l' « écart inaugural », auxquels Derrida accorde le plus grand intérêt en voyant en eux des phénomènes qui se montrent résistants à toute tentative de réduction, il suffit de se situer au niveau des oppositions conceptuelles mises en avant par la phénoménologie. Ces oppositions conceptuelles que Derrida énumère dans le passage ci-dessus, peuvent se résumer aux trois que voici : le constituant et le constitué, le transcendantal et l'empirique, l'essence et le fait. En gros, on retient qu'il y a d'un côté, une idéalité et, de l'autre, un fait réel. Mais suivant la terminologie derridienne, on peut les ramener à celles entre l'idéalité du sens et la matérialité de l'écriture et de l'histoire. Dans l'esprit de Husserl, le transcendantal tient lieu de constituant, d'idéalité et, donc, de fondement originaire. En revanche, l'empirique désigne souvent le constitué, le dérivé factuel, celui qui ne peut avoir de sens fondateur. D'après Derrida, c'est dans l'opposition du transcendantal et de l'empirique qu'il faut situer les structures aporétiques de la complication, de la contamination, de la synthèse, de l'écart. Derrida dira d'ailleurs que son analyse « *s'avancera dans cet écart entre le fait et le droit, l'existence et l'essence, la réalité et la fonction intentionnelle* »².

On rappelle que la déconstruction, à l'inverse de la réduction eidétique ou transcendantale, ne consiste pas à purifier, à idéaliser, à ramener à des éléments simples des éléments au départ jugés complexes. Derrida considère que toute démarche purifiante, idéalisante, simplifiante, est guidée par un *telos* auquel l'avènement de la présence s'impose comme sa fin. Le pur, l'idéal, le simple, sont pour lui des dérivés de la présence. Or ce que décrit Derrida, c'est la manière dont ces propriétés constitutives de la présence sont habitées, souvent de façon insoupçonnée, par leurs contraires que la réduction s'efforce pourtant de tenir à l'écart. L'irréductible loi de la contamination originaire est ce qui a toujours déjà

¹ *Ibid.*, p. VII.

² *VP*, p. 21.

précédée la réduction et se montre résistante à son action neutralisante. Ce phénomène de la contamination originaire, Derrida le décrit en termes d'« entrelacement » ou d'« enchevêtrement » non réductible et non relevable, entre le constituant et le constitué, le transcendantal et l'empirique, l'idéalité et le fait, alors que de son côté Husserl ne cesse de postuler leur essentielle distinction.

Pour Derrida, comme pour Husserl d'ailleurs, le discours et la méthode de la phénoménologie ne tiennent que dans cette distinction, déjà posée *a priori*. Autrement dit, la phénoménologie n'est possible que dans l'écart qui se creuse entre le constituant et le constitué, le transcendantal et l'empirique, l'idéalité et le fait. Mais il faut tout de même souligner une ambiguïté propre à la phénoménologie, mais qui n'existe pas chez Derrida. Dans sa démarche, la phénoménologie veut maintenir cet écart tout en le réduisant ; elle veut maintenir cette distinction tout en la rendant moins apparente : d'un côté, maintenir l'écart ou la distinction parce que selon Husserl, le fait ne doit jamais être confondu avec l'essence, ce qui serait une faute philosophique grave ; de l'autre côté, il faut réduire l'écart ou rendre moins apparente la distinction, pour mieux reconduire le fait à l'essence comme à son fondement originaire, à son instance constituante. A ce titre, on peut dire que la phénoménologie remonte méthodiquement du fait à l'essence pour mieux redescendre tout aussi méthodiquement de l'essence au fait.

Mais chez Derrida, il en va tout autrement de cet écart qu'il pense en termes d'« espacement » ou d'« intervalle ». Pour Derrida, l'écart entre l'essence et le fait, l'idéal et le réel, doit être maintenu, car il constitue non pas une frontière rigide et imperméable où s'opposent deux substances radicalement différentes, mais plutôt en tant qu'il constitue cette frontière commune toujours déjà poreuse où s'échange l'essence dans le fait et le fait dans l'essence. Cet écart constitue toujours déjà l'interface, la zone de contact et de contraste, là se reproduit à l'infini leur rencontre et leur friction. Sans cet écart, il n'y aurait pas contamination du fait et de l'essence, du réel et de l'idéal. Or à cause de sa perméabilité, cet écart se constitue en lieu de différenciation qui empêche toute idéalité et toute réalité de se constituer en pures substances présentes faisant immédiatement signe vers soi-même.

Par conséquent, la phrase qui sonne comme un manifeste de la pensée derridienne, est celle qui consiste à dire qu'à l'origine, il n'y a pas d'origine pure et simplement idéale, ayant valeur de principe ou de fondement, mais toujours déjà la contamination réciproque. Par le thème de la « contamination originaire », Derrida laisse entendre un double et indissociable mouvement qui fait que l'empirique est tout aussi constituant et constitué que le transcendantal lui-même. Aucun des

deux ne peut se voir attribuer l'exclusivité ou le monopole de l'originarité. Chacun des deux est partiellement constituant et partiellement constitué, jamais *absolument* constituant et jamais *absolument* constitué. Jamais l'un sans l'autre, jamais l'un avant l'autre, jamais l'un au-dessus de l'autre.

Derrida constate d'ailleurs que Husserl lui-même avait décrit ce double et indécidable mouvement, mais n'avait pas tiré toutes les conséquences nécessaires, car cela mettait en difficulté les principes même de la phénoménologie. Dans *L'origine de la géométrie*, Derrida remarque que Husserl avait été amené à décrire, à travers le thème des *idéautés enchaînées* dans leur différence avec les *idéautés libres*¹, cela même qui menaçait les fondements de la phénoménologie. A travers ce thème, c'est comme si Husserl faisait déjà avant Derrida l'épreuve de la complication originaire de l'origine sans toutefois parvenir à en déterminer l'enjeu majeur qui s'y annonçait.

En fait Husserl avait, bien que tardivement, mais explicitement reconnu que ce n'est qu'*enchaînée* à l'empiricité de l'écriture et de la langue, que l'idéalité du sens pouvait être transmise et héritée. Selon Derrida, Husserl avait été amené à cet instant à reconnaître que, en tant qu'inscription matérielle, l'écriture ou le langage compromettait certes la pureté transcendantale de l'idéalité, mais le faisant, elle n'en procurait pas moins une certaine historicité et une absolue liberté à celle-ci. Ce qui faut alors retenir comme quelque chose de fondamental, c'est le fait qu'avec le thème des *idéautés enchaînées*, Derrida voit apparaître et s'imposer à lui, le signe de la « contamination » et de la « complication » entre l'idéalité du sens qui est sa forme transcendantale et la réalité empirique qui l'ouvre au devenir. Il dira notamment que « *L'origine de la géométrie décrit la nécessité de cette exposition de*

¹ Husserl parle de cette différence avec plus de profondeur au § 65 de *Expérience et jugement*. Pour Husserl, l'idéalité du sens, comme celle du langage, est une idéalité « enchaînée ». En revanche, les formes logico-mathématiques sont, elles, des idéalités « libres ». Leur différence réside dans le fait que les idéalités « enchaînées », dans leur sens d'être, emportent la réalité avec elles et, de ce fait, elles appartiennent au monde spatio-temporel réel. Ces idéalités, en vertu de leur enchaînement au réel, ont un ancrage dans une histoire naturelle déterminée ; elles sont liées à un espace culturel particulier et à des expériences humaines individuelles. Par contre, les idéalités « libres » ont, pour Husserl, valeur de vérité absolue, c'est le cas des vérités de la géométrie, vérités qui valent « une fois pour toutes » et « pour tout le monde ». Elles ne sont enchaînées à aucune époque, à aucun individu, à aucun acte intentionnel particulier, à aucun territoire déterminé, ou comme le dit Derrida, elles trouvent leur territoire dans le « tout-du-monde » et en chaque « tout-du-monde-possible ». Elles sont omnispatiales et omnitemporelles, leur réactivation toujours possible s'étend à l'infini. Cf. *IOG*, p. 64. Pour illustrer le sens que peut prendre une idéalité libre en tant qu'objectivité idéale absolue, Husserl montre qu'elle est, suivant l'exemple de l'objet géométrique, toujours la même dans son identité quel que soit la langue de son expression, « elle est existence d'un être-là, objectivement, pour « tout-le-monde » (pour le géomètre réel et possible ou pour quiconque comprend la géométrie). Cf. *OG*, p. 178-179.

la raison dans l'inscription mondaine. Exposition indispensable à la constitution de la vérité et de l'idéalité des objets mais aussi menace du sens par le dehors du signe »¹. Pour Derrida, il y a une extrême radicalité qui s'exprime dans ces notions de « complication » et de « contamination ». Autrement dit, il existe selon Derrida, un « toujours déjà là » de la complication et de la contamination. Mais le fait que la contamination et la complication soient déjà originaires, cela n'implique-t-il pas que le transcendantal n'existe plus ? Ou cela implique-t-il simplement que l'originaire transcendantal n'a plus la pureté que tendait à lui attribuer Husserl ? L'argumentation qui suit nous conduira à cerner la manière dont Derrida décrit une figure du transcendantal à l'opposé de celle que prétendait libérer la phénoménologie par la réduction transcendantale.

c) La trace et le transcendantal ou l'illusion de l'origine absolue

Nous estimons que pour Derrida, si on peut décrire la contamination de l'origine, on ne peut pas en revanche décrire l'origine de la contamination. En effet, on peut décrire la contamination qui a lieu à l'origine à partir de la participation de l'empirique dans la constitution du transcendantal, en désignant l'histoire comme le lieu naturelle de cette contamination réciproque. Cependant, selon Derrida, il est impossible de régresser archéologiquement vers l'origine de la contamination, c'est-à-dire vers le moment initial ou inaugural de la contamination, leur contamination mutuelle, car celle-ci a toujours déjà commencé dès l'instant où on la découvre.

Nous avons précédemment vu que, pour Derrida, commencer par le constitué, par l'élément empirique appelé à être réduit, c'est commencer par le secondaire, et par conséquent, reconnaître qu'on est toujours déjà dans le détour. Ce qui signifie que, d'après Derrida, le point de départ est dans un certain sens radicalement contingent, et le fait que l'on commence par le contingent est, selon lui, une nécessité. Cette nécessité paradoxale du contingent est celle du « déjà » qui fait que le point de départ est toujours donné d'avance. C'est pourquoi il n'y a pas de d'archéologie et de téléologie possibles chez Derrida, pour qui, le commencement n'a rien d'un point fixe et, quant à la nécessité, elle ne va jamais sans composer avec le hasard. Pour déconstruire toute idée de « commencement », toute idée de « point de départ » chez Husserl, Derrida a recours à l'argument de la « trace » qu'il emprunte à Levinas.

¹ ED, p. 248.

La question de la « trace » chez Derrida, question qui, à la fois remplace et surplombe celle de l'origine chez Husserl, ne peut pas être soumise au type d'interrogation qu'il qualifie d'« onto-phénoménologique de l'essence »¹. Autrement dit, la question qui prend en vue le phénomène de la trace, ne peut pas être pensée suivant le modèle des questions que précisément elle excède, à savoir, « qu'est-ce que... ? », ou encore « où et quand commence... ? ». Selon Derrida, c'est d'ailleurs la question de la trace qui, en dernière instance, rendra possible toute question relative à l'essence, au commencement, au point de départ, à l'origine.

Il ne fait aucun doute que la pensée de Husserl est une quête permanente des conditions de possibilité. Il s'agit d'une quête qu'il a en partage avec Kant. Et le thème du transcendantal exprime justement le résultat auquel aboutit cette quête. De son côté, Derrida va plutôt mettre en lumière le caractère problématique de ce qui est décrit au titre de « transcendantal » par la phénoménologie. La théorie derridienne de la contamination originaire, dès l'instant où son originalité s'atteste et se laisse entendre, pose le maintien d'un transcendantal qu'elle expose irrémédiablement à la corruption du donné empirico-historique. A la question de savoir, si la mise en avant du phénomène de la contamination originaire, n'implique-t-elle pas la disparition du transcendantal chez Derrida, nous pouvons apporter une réponse négative. Car ce qu'entend faire Derrida, c'est simplement révéler au transcendantal, comme à beaucoup d'autres concepts philosophiques, l'illusion de leur identité ontologique, c'est-à-dire l'illusion de leur posture substantielle.

Derrida conteste indéniablement le privilège exclusif et fondateur accordé au transcendantal par la phénoménologie, et c'est l'objet même de la déconstruction. Mais ce désaveu pour le transcendantal n'est pas à rapprocher d'un quelconque désaveu positiviste ou empiriste, celui que l'on rencontrerait notamment chez ceux que Husserl considère comme les tenants des sciences de la nature. Il est essentiel de comprendre que Derrida ne ruine pas la figure idéale du transcendantal dans le but de promouvoir celle de l'empirie. Son travail consiste plutôt à contaminer le transcendantal au contact de cela même qu'il voulait tenir à l'écart de sa pureté, notamment l'empirique, en montrant au transcendantal qu'il n'apparaît *comme tel* qu'à partir de cette mise à l'écart. Si l'on considère que l'immanence empirique est en quelque sorte la condition de possibilité de la transcendance idéale, tel est le cas chez Derrida, on met alors l'immanence en position de transcendance par rapport à la transcendance. Et on laisse s'opérer alors un renversement : le transcendant

¹ GR, p. 110.

traditionnellement considéré comme ce qui réside *en haut*, devient chez Derrida, ce qui réside vers *le bas*. C'est l'empirique longtemps rabaissé par la métaphysique et la phénoménologie, qui se trouve désormais déplacé par Derrida, et dans son déplacement, il devient plus haut que le transcendantal.

Le génie de Derrida s'exprime dans l'acte de transformer le transcendantal en son acception phénoménologique. Sans le faire disparaître, Derrida ne laisse subsister le transcendantal que dans l'impossibilité de son apparaître comme Absolu et entièrement idéal. C'est donc sous une forme paradoxale qu'il laisserait subsister la figure phénoménologique du transcendantal. Nous verrons que la notion de « trace » joue un rôle majeur dans cette nouvelle configuration du concept le plus haut jamais établi par la phénoménologie pure transcendantale.

Nous rappelons que la contamination réciproque du transcendantal et de l'empirique que théorise Derrida, tout en étant redevable à l'analyse de Husserl, creuse cependant un écart considérable avec la phénoménologie. Si Derrida part de la description phénoménologique des *idéautés enchaînées*, il n'en apporte pas moins une conclusion qui transgresse la valeur sûre de la phénoménologie qui est celle de la vie transcendantale, que Husserl comprenait comme une vie absolue. Comme le dit avec exactitude David Sebbah, en référence à l'enchaînement inextricable du transcendantal et de l'empirique, c'est par le jeu d'un équilibre subtil, que deux accentuations symétriquement contraires s'opposent tout en reposant l'une sur l'autre. Autrement dit, selon lui, si le transcendantal est à la fois compromis et sauvé par l'inscription matérielle, inversement, l'inscription matérielle est sauvée de toute inertie par l'inscription en elle du transcendantal comme intentionnalité lui donnant vie¹. Chez Derrida, l'histoire est le lieu de cette inscription nécessaire du transcendantal dans l'empirique. Une inscription qui a pour effet de rendre problématique la supposée pureté idéale du transcendantal. Précisons d'ailleurs que l'histoire fait partie des concepts qui composent l'ossature de la déconstruction.

Derrida présente le concept d'origine, c'est-à-dire celui du transcendantal, comme quelque chose qui entre en tension irrémédiable avec le devenir historique. De cette tension apparaîtra, chez lui, la nécessité de ne pas céder à l'illusion de l'origine comme surgissement pur ou primordial à partir d'un pur néant. Pour Derrida qui pense qu'il n'y a pas de remontée possible vers le moment où a lieu l'expérience première du sens, si ce n'est le sol de l'histoire naturelle et du temps objectif, une théorie intégrale de l'origine est nécessairement une théorie

¹ Voir à ce propos la contribution de F.-David Sebbah au recueil de textes coordonné par Ph. Cabestan, *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Paris, ellipses, 2006, p. 19.

réductionniste. Cette réduction est celle de l'origine à la pure idéalité transcendante qu'aucune matérialité n'affecterait. Or, le problème que pose Derrida est celui d'une aporie qui a lieu dans/dès l'origine. Cette aporie est celle du transcendantal et de l'empirique à travers l'histoire. Dans son « introduction » à *L'origine de la géométrie*, publiée avant *La voix et le phénomène*, Derrida rapproche la conception husserlienne de l'histoire à la distinction entre expression et indication¹.

Selon Derrida, ainsi que nous l'avons vu en première partie de notre thèse, le sens ne se réduit pas uniquement à la pure idéalité, mais requiert aussi, par essence et non par accident, pour apparaître en tant que sens, une inscription factuelle dans le signe ou dans l'écriture. Ce qui fait qu'en son essence même, le sens recèle déjà la possibilité de sa disparition en tant que vérité simplement idéale². C'est en tant qu'elle requiert, ce moment presque premier de l'inscription factuelle, que Derrida voit se produire la contamination de ce que la phénoménologie conçoit comme la figure authentique du transcendantal. Ainsi l'histoire est, pour Derrida, ce qui est appelée en premier à contenir cette tension essentielle, de nature fondamentalement critique entre le transcendantal et l'empirique. De même que Derrida voit la parole et l'écriture s'entr'empêcher tout en s'appelant réciproquement, de même le transcendantal et l'histoire forme cette étrange unité entre l'idéalité et le réel en devenir. L'histoire est donc la première trace de l'empirique dans le transcendantal et, en même temps, la première inscription du transcendantal dans l'empirique.

On remarquera alors qu'il n'y a pas de logique séparatiste chez Derrida, mais plutôt *trace* de l'un dans l'autre. Chez Derrida, la trace est justement ce qui les rapporte l'un à l'autre, faisant que le transcendantal et l'empirique ne se laissent pas partager par la réduction. La trace est donc ce qui précède la réduction et échappe finalement à tous les partages que celle-ci peut faire apparaître. Métaphoriquement, la trace agirait comme un virus inséminé à l'origine et qui démonte d'avance toute construction d'un originaire constituant et d'un dérivé constitué. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la déconstruction comme le « contre-mouvement » à la maîtrise philosophique de l'absolu du sens dans la sphère du transcendantal³. Le renversement qu'opère Derrida, comme c'était déjà le cas dans le rapport de l'expression à l'indice, consiste à montrer que ce qui est

¹ *IOG*, p. 90-91.

² *Ibid.*, p. 91.

³ M. Goldschmit, *Jacques Derrida. Une introduction*, Paris, Pocket, 2003, p. 21.

refoulé, dominé, sous-évalué, déborde et finit par constituer ce qui était supposé le dominer. Comme le dit M. Goldschmit, c'est la preuve que la déconstruction s'inscrit toujours là où règne un rapport de force¹. Pour Derrida, l'originnaire est d'emblée dérivé, second ; en termes kantien, l'*intuitus originarius* se révèle être, toujours déjà, un *intuitus derivativus*. La trace est, selon Derrida, à penser avant toutes les oppositions conceptuelles : elle « est l'ouverture de la première extériorité en général, l'énigmatique rapport du vivant à son autre et d'un dedans à un dehors »². Cette ouverture à l'extériorité comme rapport à son autre, Derrida l'appelle l'espacement.

Une fois prise en compte la thématique de la trace, Derrida donne au concept du transcendantal une nouveauté qu'il n'avait pas auparavant, en laissant venir ce qui n'était pas pensable dans la logique des oppositions phénoménologiques. En libérant la trace comme un phénomène sans présent ni présence, Derrida fait que le transcendantal n'a plus rien de transcendant ou d'extérieur. Pour Derrida, la vie transcendantale que Husserl décrit comme la vie absolue, a besoin d'être incarnée, de s'inscrire dans un corps et dans le monde³. Si on peut se permettre de dire que Husserl pense la rencontre du transcendantal et de l'empirique comme un fait contingent, comme un phénomène accidentel de chute, chute en l'occurrence du transcendantal dans l'empirique, car selon lui, le transcendantal n'est pas conditionné par l'existence de l'empirique dont il est la condition de possibilité, ce n'est pas le cas pour Derrida. Selon ce dernier, toute idée d'accident ou de chute laisserait penser à un état antérieur de présence qu'accompagnerait un état de pureté originelle. Du côté de Derrida, on pense plutôt qu'il faut concevoir la contamination par la trace comme ce lieu où les deux instances ne se laissent plus séparer. La contamination originelle par la trace de l'un dans l'autre, signifie que l'exigence transcendantale porte toujours en elle, une certaine empiricité que la réduction phénoménologique se montre impuissante à lui ôter. Car d'après Derrida, la trace se montre toujours plus puissante que la réduction. Mais quelle marque l'empirique laisse-t-il dans le transcendantal ? Et à quoi reconnaît-on l'empreinte du transcendantal dans l'empirique ?

¹ M. Goldschmit a raison de dire que la déconstruction est « déconstruction du pouvoir en ses principes ». *Ibid.*, p. 22.

² GR, p. 103.

³ Chez Husserl autant que chez Derrida, l'idéalité n'existe pas certes à la manière d'un étant quelconque appartenant au monde naturel, mais elle ne renvoie pas non plus à un monde au-delà du monde, tel le monde des idées platoniciennes. Sa non-existence qui n'a rien de fictif, est simplement indissociable de son pouvoir de répétition. Pour Husserl, c'est son idéalité qui garantit sa répétition à l'identique, alors que pour Derrida, c'est son inscription qui garantit sa répétition et qui, du même mouvement, corrompt son idéalité.

Selon Derrida, l'empirique inscrit la singularité, la contingence, la fragilité dans le transcendantal. Pour lui, même si l'idéalité ne va pas sans rapport à la présence, il est important de retenir qu'elle n'exige plus d'en être totalement subordonnée à cette dernière. En outre, Derrida pense qu'en s'inscrivant à même le transcendantal, l'empirique ouvre ce dernier à une altérité qui ne lui survient pas après coup, mais à une altérité qui lui est toujours déjà constitutive, une altérité dont il porte la trace pour toujours. On comprendra alors que le vocable de « trace » est le nom que Derrida accorde au paradigme de la contamination originaire. La trace désigne non seulement le milieu où s'opèrent la rupture avec toute idée d'origine comme présence, mais aussi cette non-présence qui excède l'origine tout en étant son extrême condition de possibilité. Le phénomène de la trace a permis à Derrida de comprendre que le rapport à l'origine n'est jamais un rapport immédiat à un fondement dernier, mais plutôt un rapport médiatisé par l'après coup, par le détour d'un fondement qui n'a rien d'une pure présence. Derrida dit en effet :

La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici (...) que l'origine n'a même pas disparue, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace qui devient ainsi l'origine de l'origine¹.

Derrida a toujours pensé, qu'au fond, le concept d'origine a longtemps voulu répondre à un désir d'effacer la trace, c'est-à-dire la différence originaire qui n'est ni absence ni présence, mais plutôt l'instant où se rencontrent et se contaminent mutuellement les deux termes mis en opposition. La stratégie déconstructrice de Derrida consiste à se maintenir dans « l'entre-deux » de la trace, ce milieu de la différenciation continue de la présence et de l'absence, du transcendantal et de l'empirique. Cela évite de décider de l'un ou de l'autre, d'être contre l'un ou l'autre. La prise en compte du phénomène de la contamination par la trace interdit à Derrida de poser toute affirmation pure d'un terme contre l'autre. Dans la notion de trace se dessine aussi celle de la marque, de l'incision, de l'emprunte, de l'espacement, de l'écart temporel ou spatiale. La notion de trace renvoie également à celle plus générale du « gramme » ou encore d'« écriture ».

Avec le concept de trace, Derrida traduit non seulement la nécessité d'une inscription matérielle, mais aussi la nécessité que la trace ne soit pas seulement une simple inscription matérielle. La complication par la trace oblige à se rendre attentif à ce qui dans la vie transcendantale n'est pas idéale, à ce qui dans la vie est

¹ GR, p. 90.

sans idéalité. Par la métaphore de la trace, s'exprime la réelle contamination qui existe entre l'idéalité et l'empirique.

A l'intérieur du transcendantal, l'empirique ou l'inscription matérielle se présente, selon Derrida, sous la forme d'une « prothèse » supplantant un défaut qui lui est constitutif. Le transcendantal se décrit chez Husserl en termes de « corps propre » ou de « corps vivant ». Mais contre toute thématique du « propre » ou du « corps propre », Derrida substitue celle de l'impropriété originaire, et la métaphore technique de la *prothèse* qu'utilise souvent celui-ci comme quelque chose d'artificiel qui vient suppléer la défaillance d'un organe naturel, est la marque de cette impropriété. C'est le *toujours déjà là* de la contamination par la prothèse qui tend à rendre problématique tout maintien dans le vivant de la vie transcendante. Ceci pour dire que l'altérité générale devient la condition de possibilité de toutes les distinctions. Le transcendantal, à force de vouloir se constituer un *corps propre* à l'abri de toute contrainte empirique, finit par se révéler à lui-même qu'il ne peut se passer de ce dehors qui le contamine et le parasite.

La pensée de Derrida reste entièrement tournée vers une présence perdue ou impossible ; tournée vers une origine qui s'absente. Si Husserl préconise la nécessité d'un retour à la pureté de l'origine ou du transcendantal, il s'agirait d'une pureté que Derrida voit s'effacer devant l'irréductibilité de la différence et l'entrelacement inextricable de l'idéal et du réel. Derrida œuvre à montrer que l'absolue et originaire présence à soi dans l'expérience transcendante n'est jamais pure. Car l'originaire se donne toujours déjà sous les traits de la différence : une différence qu'il faut comprendre comme l'opposition de la présentation et de la représentation, de l'origine et du dérivé, du même et de l'autre ; une différenciation qui a lieu dès l'origine. Toujours déjà disloquée, autrement dit brisée, l'origine laisse cohabiter la contamination qui ne se laisse pas dériver depuis une pureté supposée. Selon Derrida, l'originaire ne se donne lui-même que dans l'« écart » avec son autre, dans une contamination différentielle irréductible. En vertu de cet « écart » avec son autre, écart qui est en même temps contact et contamination, ce que Husserl considère comme le phénoménologique *comme tel*, le transcendantal *comme tel*¹, devient *quasi*-phénoménologique, *quasi*-transcendantal.

Ce qui se donne à penser ici comme quelque chose de fondamental, c'est le « *quasi* » qu'il faut désormais comprendre comme structurant le rapport entre les termes mis en opposition dans la phénoménologie. Car ce « *quasi* » prend plutôt la

¹ L'expression « *comme tel* », souvent employée par Husserl, véhicule l'idée d'originarité, une structure vierge ou pure.

forme d'une brisure située à même l'identité du concept. Cette structure du « *quasi* » désigne la manière dont le transcendantal se voit affecter par l'empirique tout en l'affectant à son tour l'empirique. La structure du *quasi* ne peut pas prendre place dans une étude commandée par la logique, la métaphysique ou la phénoménologie, car dans chacune de ces études, Derrida fait savoir que la valeur de la présence occupe une place structurante. Cette structure du *quasi* agit comme une fissure au cœur du transcendantal et l'empêche de se produire dans la plénitude d'un présent où d'une présence absolue.

Pour Derrida, le transcendantal, sous l'action de la trace, devient un quasi-transcendantal. Autrement dit, un transcendantal jamais *absolument* ou *pleinement* transcendantal, mais toujours déjà affecté et modifié par l'empirique. De même, l'empirique n'est jamais *absolument* ou *pleinement* empirique, mais toujours déjà habité et par l'idéalité du transcendantal qui le modifie. Du transcendantal et de l'empirique, aucun ne fait signe vers soi-même, mais toujours vers l'autre. L'un porte la trace de l'autre, et chaque trace est synonyme de modification, et toute modification est perte de présence. Grâce à la trace, le transcendantal est marqué en son dedans par son dehors empirique. Au regard de ce qui vient d'être évoqué, il est donc possible de dire que la phénoménologie n'est pas, pour Derrida, une eidétique pure, une phénoménologie pure transcendantale, mais plutôt un irréductible empirisme transcendantal. Pour Derrida, la phénoménologie ne va pas sans ce couplage du transcendantal et de l'empirique. Il est donc question, chez Derrida, de parler de « quasi-transcendantalité » comme mise en doute des distinctions conceptuelles ou logiques entre, par exemple, phénomène et chose en soi, entre transcendantal et empirique, entre signifié et signifiant.

Par ailleurs, notons qu'avec le rapport de fondation qui s'établit avec la trace, Derrida nous conduit en réalité à penser un espace plus ancien que le transcendantal lui-même. En quoi consiste cet espace plus ancien que le transcendantal ? En d'autres termes, comment Derrida nous amène-t-il à penser un originaire au-delà du phénoménologique *comme tel* ?

Chez Derrida, en effet, la notion de « trace » qu'il emprunte à Levinas, nous conduit à un dépassement du transcendantal, pour aboutir à ce que G. Bennington appelle « un ultra-transcendantal », c'est-à-dire vers quelque chose de plus originaire que le transcendantal lui-même, et que Derrida appelle « trace originaire » ou « archi-trace »¹. Pour Derrida, la trace originaire se vit, non seulement comme un préalable, mais aussi comme un intermédiaire, un interactif, une liaison-déliation.

¹ GR, p. 90.

On va alors s'apercevoir que la position de Derrida n'est pas une simple antithèse de la position husserlienne. Car, chez Derrida, il ne s'agit pas simplement de postuler une négation de l'origine, ce qui ferait d'elle alors une philosophie de l'absence. Ce qui n'est pas exact. On doit plutôt comprendre la position derridienne comme étant celle d'une « complication originaire » qui a lieu depuis toujours. Elle est l'affirmation d'une originarité instable, le diagnostic d'une origine constamment confronté à sa propre disparition.

Le concept de « trace » désigne à cet effet une origine non-pleine, non simple, une non-présence qui n'est pas une *pure* absence. Ce qui fait que le nom d'« origine » ne lui convient donc plus, étant donné que celui-ci renvoie toujours à une présence. Mais l'absence d'origine ne lui convient pas non plus, car ici aussi, on est renvoyé à une autre forme de présence, celle de l'absence. Pour mieux exprimer cette aporie qui a lieu depuis l'origine, l'aporie de la présence et de l'absence, de l'origine et de la non-origine, Derrida parle de l'« archi-trace » comme d'un « jeu ». Le « jeu » désigne cette tension qui a lieu, à même l'origine, entre la présence et l'absence. Le jeu est ce qui rend possible l'alternance infinie de la présence et de l'absence. Comme le dit explicitement Derrida : « *Le jeu est toujours jeu d'absence et de présence, mais si l'on veut le penser radicalement, il faut le penser avant l'alternative de la présence et de l'absence ; il faut penser l'être comme présence et absence à partir de la possibilité du jeu et non l'inverse* »¹.

Le transcendantal n'est donc plus la vérité, comme c'est le cas chez Husserl, à moins de comprendre la vérité, comme le fait Derrida, à savoir le *jeu* incessant des contraires qui fait que ce qu'elle est, n'est jamais ce qu'elle est, et qu'elle est toujours ce qu'elle n'est pas. L'archi-trace est la racine commune de la présence et de l'absence. En elle se dérobe toute idée d'origine. L'originarité de l'archi-trace n'a rien d'une présence, si ce n'est une présence déjà prise dans le mouvement de sa perte. Derrida parle à cet effet d'une originarité sous rature². Chez Derrida, l'archi-trace fonde et défait les oppositions métaphysiques et phénoménologiques de toutes sortes. Il dit en effet :

La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification. Articulant le vivant sur le non-vivant en général, origine de toute répétition, origine de

¹ ED, p. 426.

² GR, p. 110.

l'idéalité, elle n'est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible, pas plus une signification transparente qu'une énergie opaque et aucun concept de la métaphysique ne peut le décrire¹.

On peut alors retenir de ce qui vient d'être dit, que lorsque Derrida s'intéresse à la question de l'origine, ce n'est pas en vue d'une répétition de l'origine, une origine qui se répéterait indéfiniment et toujours à l'identique. Il est plutôt question, chez lui, d'une origine prise, comme dirait G. Granel, dans « la rature » qui tend à l'effacer, une origine qui s'absente ou qui se dissimule sous la trace qui l'efface. Chez Derrida, l'origine n'a rien d'une substance dont la simplicité tendrait à uniformiser son être pourtant composé. La trace, de son côté, n'est pas une présence, elle n'apparaît jamais *comme tel*. Bien au contraire, avec la structure de la trace, c'est le *comme tel* qui se dérobe à jamais. Et nous verrons que l'impossibilité de demeurer *comme tel* dans la présence, affecte aussi la figure du sujet dans la configuration que lui donne Derrida. Nous allons maintenant voir comment Derrida pense la figure de la subjectivité à l'opposé de Husserl. Nous verrons tout particulièrement que la subjectivité derridienne est loin de se définir à partir d'un pur rapport à soi.

B. Subjectivité, altérité et spectralité : Derrida et la déconstruction du sujet

Avec la notion de « trace » et, plus radicalement encore, celle d'« archi-trace », on a pu remarquer, dans ce qui précède, que Derrida veut nous amener à cerner la structure de l'origine avant les dissociations introduites par la réduction transcendantale. Pour lui, la structure de l'origine n'est jamais homogène et, la réduction transcendantale n'aurait pas le pouvoir de réduire l'altérité de la trace afin qu'apparaisse l'élément simple de l'idéalité. Une irréductibilité de la trace qui remet en question la radicalité même de la réduction transcendantale. Au contact de l'« archi-trace » comme « trace originaire », Derrida interroge cette totalité, structurellement hétérogène, qui précède la réduction transcendantale. Avec Derrida, nous sommes ainsi conduits à nous représenter un au-delà de l'origine et, du même coup, conduits à prendre conscience du fait que l'origine ne se constitue qu'à retardement².

¹ *Ibid.*, p. 55.

² *ED*, p. 302.

Mais il faut dès à présent dire que Derrida médite sur l'archi-trace, non seulement comme effacement de l'origine, mais aussi comme effacement du sujet. Pour Derrida, le concept de sujet, entendu comme conscience depuis Descartes, comme inconscient depuis Freud, comme moi transcendantal dans la phénoménologie de Husserl, participe de la « métaphysique de la présence ». Il renvoie toujours, selon Derrida, à une certaine idée de la substance et, donc, de la présence.

Pour déconstruire la notion de sujet et l'idée de présence qui l'accompagne, Derrida va, une fois encore, avoir recours au concept de « trace ». La trace sera ici comprise comme effacement de soi. Elle fera du sujet une entité constituée et hantée par l'angoisse de sa propre disparition. Cet effacement prendra le nom de la « mort » ou de la « finitude » et, selon Derrida, c'est dans son horizon qu'il faudra penser le sujet. Et la notion de « spectre » ou de « spectralité » désignera ce rapport du sujet à la mort. Il est surtout important de retenir que cet effacement par la trace ne doit pas être considéré comme un événement accidentel et passager qui menacerait une présence déjà là. Il est à prendre plutôt au sens de la structure même qui rend possible la disparition en général. Mais avant de penser la déconstruction derridienne de subjectivité comme rapport implacable à la mort, voyons d'abord comment Derrida « détruit » la figure du sujet à partir de son rapport à l'altérité.

a) Subjectivité et altérité (Derrida, Husserl, Levinas)

De ce qui précède, nous avons appris que chez Derrida, le mouvement de la trace ne survient pas à la manière d'un attribut à un sujet transcendantal déjà assuré de son absolue présence à soi. C'est ce mouvement qui le produit comme tel. Derrida dit en effet que la trace...

...est impensable à partir de la simplicité d'un présent dont la vie serait intérieure à soi. Le soi du présent vivant est originairement une trace. La trace n'est pas un attribut dont on pourrait dire que le soi du présent vivant l'« est originairement ». Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse. Cette archi-écriture est à l'œuvre à l'origine du sens¹.

¹ VP, p. 95.

Pour Derrida, la trace doit habiter l'actualité du présent, la constituer par le mouvement de la différence qu'elle y introduit. La trace serait plus originaire que l'originarité phénoménologique elle-même. Les oppositions conceptuelles observées en métaphysique et en phénoménologie n'ont de sens que depuis l'extrême possibilité de la trace. Ce qui signifie que le *logos* ne se donne sans aucune simplicité, sans aucune identité, mais toujours déjà divisé par la trace qui y introduit l'altérité. Pour Derrida, il faut penser la trace avant tout étant, c'est-à-dire avant toute présence. Autrement dit : « *La trace, où se marque le rapport à l'autre, articule sa possibilité sur tout le champ de l'étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent à partir du mouvement occulté de la trace*¹ ». Ou encore : « *Le champ de l'étant, avant d'être déterminé comme champ de présence, se structure selon les diverses possibilités — génétiques et structurales — de la trace*² ». Si l'étant, en tant qu'« effet » issu du mouvement de la trace apparaît, vient à se présenter, Derrida pense alors que la trace elle-même n'apparaît pas, ne se présente pas, ne se voit pas non plus. Elle n'est qu'une *limite*, une bordure *délimitant* les étants suivant leurs différences. Cette *limite* qui *délimite* n'est ni sensible ni intelligible, ni présente ni absente, selon la manière dont le logocentrisme départage la totalité de l'étant. La trace se contente d'introduire un intervalle, un écart, qui n'est pas seulement spatial, mais aussi temporel³.

Sans identité fixe, elle ne peut faire l'objet d'une appropriation. Sans être un mixte non plus, la trace n'est pas comme dit Derrida, « *passage entre la forme et l'a-morphe, la présence et l'absence, etc., mais ce qui, se déroband à cette opposition, la rend possible depuis l'irréductible de son excès*⁴ ». La trace est toujours en excès par rapport aux différences, aux signes, aux effets, aux étants, qu'elle amène à la présence et à la non présence.

D'après Derrida, aucune structure, ni de l'être ni de l'étant, échappe à la trace. La trace n'est pas plus naturelle que culturelle, ni plus empirique que idéale, ni plus physique que psychique. En comprenant chacun de ces partages différentiels depuis la trace, Derrida montre qu'il n'y a pas d'antériorité logique, chronologique ou ontologique de l'un sur l'autre : ils s'éveillent plutôt mutuellement et simultanément à leur différence et à leur identité. Cette simultanéité dans la

¹ GR, p. 70.

² *Ibid.*

³ La trace qui limite et délimite a pour autre nom, « l'espacement ». Et l'espacement, comme le rappelle Derrida, qui ne va pas sans rapport à l'altérité, c'est l'index d'un dehors irréductible.

⁴ MP, p. 206, note 14.

différence et l'identité renvoie en même temps à leur opposition et à la racine commune dont ils sont issus, à savoir l'archi-trace. Cela témoigne — comme dans le cas déjà évoqué qui est celui de l'*expression* et de l'*indice* — de la nature de cette relation qui est sans commune mesure, faite à la fois d'identité et d'altérité, relation qui unit et en même temps sépare. Elevée à la dimension archi-transcendantale de l'archi-trace, Derrida insiste sur l'idée que la trace n'est *rien* du tout, au sens où elle n'est ni une présence, ni une absence. Signalons au passage qu'il serait erroné de considérer l'archi-trace comme un fondement¹. Il dit de l'archi-trace qu'elle est un « rien » qui en même temps ouvre l'espace de la question transcendante du fondement. L'archi-trace est le lieu où « *la totalité du sens et le sens de la totalité laissent apparaître leur origine*² ». En ce sens, dirons-nous avec prudence, que l'archi-trace doit être considérée chez Derrida comme l'« origine » du monde. Une origine qui rature en l'effaçant, toute *archie* au sens logocentrique du terme. Mais précisons toutefois que malgré cette rature qui tend à l'effacer, l'origine ne disparaît pas totalement : elle reste visible en se maintenant sous le trait qui la rature.

On comprendra que pour Derrida, il n'y a pas d'abord, à l'origine, une vie transcendante pleinement présente et, qui par la suite, voudrait se préserver contre l'effacement par la trace. Il n'y a pas non plus, à l'origine, de vie purement pré-transcendante ou « naturelle » qui occulterait sa dimension comme telle originellement transcendante. Pour la vie transcendante, ce qui en constitue à la fois la menace et l'élément constituant, c'est toujours une trace empirique. On retrouve dans la théorie derridienne de la genèse, cet empirisme transcendantal qui était déjà perceptible dans sa théorie du signe et de la constitution des objets idéaux, théorie dans laquelle Derrida pensait que la conception logiciste du langage ne va pas sans tenir compte à la fois, de l'incarnation physique de la *Bedeutung*, du corps de la parole, de la communication intersubjective, de l'écriture, de l'histoire. Il s'agirait, en réalité, d'un empirisme transcendantal qu'il voit se dessiner en pointillés chez Husserl, mais sans totalement être reconnu comme tel. Car selon lui, Husserl était surtout préoccupé à consacrer la phénoménologie en « idéalisme transcendantal ». Et l'idéalisme transcendantal ne repose que sur l'élévation d'un signifié transcendantal, lequel a valeur à la fois de « principe », de « centre » ou de « *telos* » non empirique.

1 C'est le sens que Derrida donne à son interrogation : « ...n'ai-je pas inlassablement répété — et j'ose le dire, démontré — que la trace n'était ni un fond, ni un fondement, ni une origine, et qu'elle ne pouvait en aucun cas donner lieu à une onto-théologie manifeste ou déguisée ? » Cf. *POS*, p. 71.

² *ED*, p. 246.

Or pour Derrida, de même qu'il n'y a pas de *principe* ou de *telos* assignable à une signification, de même il n'y a pas de *centre* pouvant être pensé sous la forme d'un étant présent. Derrida a toujours désavoué toute idée de *centralité* qui laisserait penser que la formation de la signification viendrait d'un lieu naturel fixe, un lieu qui aurait valeur d'origine. Pour lui, en l'absence de *centre* ou d'origine, « tout devient « discours », c'est-à-dire, système dans lequel le signifié central, originaire ou transcendantal, n'est jamais absolument présent hors d'un système de différences. L'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification »¹. Ce qui revient à dire qu'il n'existe que le jeu infini de substitutions de signes. Selon Derrida, tout ce qui voudrait souvent apparaître comme l'identité à soi d'un *signifié originaire* se dérobe et se déplace toujours. En conséquence de quoi, le *propre* du signifié c'est de n'être jamais *propre*, donc absolument proche de soi. Il n'y a donc, d'après lui, que des signes ou des effets de signes partout où il y a du sens. La *trace* désigne précisément cette *opération* de prolifération et de dissémination de signes.

Ce que vise Derrida à travers cette idée de *trace* comme *opération disséminatrice* de signes, c'est parvenir vers un pluralisme originaire impossible à réduire ou à fusionner en une unité qui serait tantôt la voix phénoménologique, tantôt la conscience pure transcendantale. Ce pluralisme originaire a pour nom : l'altérité ou la différence originaire. Le respect de l'altérité et de la différence permettra à Derrida de déconstruire la notion de « subjectivité » comme présence à soi, conscience de soi, identité à soi, proximité à soi, retour sur soi. En effet, la critique derridienne de la subjectivité husserlienne ne va pas sans cette question de l'altérité, notamment l'altérité d'autrui dont il partageait l'intérêt avec E. Levinas².

Disons que pour Derrida, la phénoménologie partageait avec la métaphysique le préjugé d'un fondement, le souci de se construire sur un fondement permanent et absolu. La subjectivité transcendantale est pour Husserl l'expression de ce fondement permanent et absolu. A ce titre, la déconstruction de la « métaphysique de la présence » dans la phénoménologie passe nécessairement par celle de la conscience transcendantale³. Pour Derrida, la conscience telle qu'elle se comprend en ses différentes déclinaisons comme sujet, personne, moi, je, homme, nom

¹ *Ibid.*, p. 411.

² Pour voir la manière dont Derrida discute la question du rapport à autrui chez E. Levinas et, ce, sur fond d'une compréhension de ce rapport chez Husserl, il faut consulter le texte « Violence et métaphysique » in *ED*, p. 117-228.

³ *GR*, p. 103.

propre, veut toujours dire présence à soi¹. Mais chez Derrida, il n'y a pas de place pour le concept de conscience, si ce n'est pour être déconstruit. Il ne fait aucun doute à Derrida que malgré l'originalité des recherches philosophiques entreprises par Husserl, ainsi que d'importantes innovations apportées par celui-ci, il reste que Husserl demeure, à ses yeux, le dernier représentant de cette posture ancienne de la subjectivité — acquise depuis Descartes — perçue comme sujet-fondement, instance absolument originaire dans laquelle se forme tout sens.

D'ailleurs, Derrida n'avait jamais cessé de dénoncer le geste phénoménologique de la *réduction*, geste à partir duquel Husserl entendait nous reconduire au *lieu* où la conscience se maîtrise en maîtrisant en même temps le sens du monde. C'est une telle reconduction à la sphère subjective pure qui sera effectivement suspectée et énergiquement contestée par Derrida. Pour Derrida, le signe-indice, autrui, le temps, la mort, l'écriture, la prothèse, sont autant de noms qui désignent cette altérité à soi du transcendantal que la réduction husserlienne voudrait exclure, mais sans véritablement y parvenir. Car la contamination du transcendantal par l'altérité rompt ou retarde toute possibilité de retour vers un signifié pur en lequel règnerait une parfaite maîtrise de soi et du sens. La remise en question de la radicalité de la réduction emporte avec elle toute la posture idéaliste vers laquelle la phénoménologie voudrait être reconduite en son stade dernièrement transcendantal.

J. Derrida met en question la tradition qui va de la métaphysique à la phénoménologie, celle qui entend dériver la re-présentation d'une présentation originaire. Et selon Derrida, toute cette tradition se déconstruirait si l'on prenait le soin d'être attentif à ce qu'il n'y ait pas, qu'il n'y ait jamais eu, et qu'il n'y aura jamais, en fait ou en droit, de perception pure. Il s'agit de réaliser, selon lui, que ce qu'on appelle « perception pure » n'a rien d'un fait originaire, ou d'une pure *présentation*, mais se décline toujours déjà comme *re-présentation*, comme « détour » par un autre que soi en vue du retour à soi. Pour Derrida, la représentation « *n'est pas la modification d'un "re-" survenue à une présentation originaire* »². Autrement dit, toute présentation n'est qu'une représentation qui s'ignore ou qui tend à dissimuler son retard. La représentation n'est pas un dérivé, un acte secondaire, un phénomène accidentel, émanant d'une présentation qui l'aurait précédée en droit. Derrida comprend la représentation comme un phénomène originaire et, à ce titre, toute représentation qu'il faut comprendre

¹ *Ibid.*, p. 101.

² *VP*, p. 50.

comme synonyme de non-présence, est perte de la présence dans ce qui voudrait apparaître comme une présentation. Les difficultés inhérentes à l'expérience d'autrui et de l'altérité en général sont, pour Derrida, constitutives de la représentation comme perte de la présence dans l'impossibilité absolue de présentation et, en ce sens, elles sont des vecteurs de la critique derridienne de la subjectivité comme pur rapport à soi.

En effet, d'après Derrida, le rapport à autrui marque ce qui, dans la subjectivité, *écarte de soi, interrompt toute identité à soi, tout rassemblement ponctuel sur soi, toute homogénéité à soi, toute intériorité à soi*. Et pour le démontrer, Derrida part de la question même du rapport intersubjectif chez Husserl, en se fondant sur l'interprétation critique qu'en fait E. Levinas. Qu'en est-il exactement ? En quel sens Levinas donne-t-il à Derrida l'opportunité de déconstruire la subjectivité husserlienne comme pur rapport à soi dans la vie transcendante ?

Disons pour l'essentiel, que Levinas reprochait à la théorie husserlienne de l'intersubjectivité — théorie dans laquelle Husserl admettait qu'autrui se *constitue* en tant que *phénomène* dans les actes d'un *ego*¹ — d'avoir méconnu la transcendance radicale ou infinie d'autrui. Selon Levinas, considérer autrui comme le fait Husserl, à savoir comme un phénomène intentionnel de l'*ego*, constitué par appréhension analogique, c'est neutraliser son altérité, son extériorité absolue. Au fond, c'est la notion même de « constitution » qui est refusée par Levinas, préférant celle de « rencontre »². D'après Derrida, Levinas comprendrait la notion de « constitution » comme « possession » et « objectivation », or d'après Levinas, autrui est justement ce qui, par essence, est inobjectivable, inconstituable. A ce titre, Levinas rangeait la phénoménologie du côté de l'« ontologie », discipline qu'il oppose et subordonne à la « métaphysique » ou à l'« éthique ».

Notons brièvement pour comprendre en substance l'orientation philosophique de Levinas, ce vers quoi nous sommes conduits chez ce philosophe, initié à la phénoménologie auprès de Husserl et Heidegger ; phénoménologie dont il sera le premier à introduire le contenu discursif en France, mais non sans la renouveler par un mode de questionnement original³. Levinas était le premier à prolonger la

¹ MC, § 62, p. 239.

² Derrida ne manquera pas de souligner la difficulté inhérente à cette notion de « rencontre » : selon lui, elle présuppose un certain « empirisme », en même temps elle fait penser qu'il y aurait un moment temporel précédant cette rencontre. Reprenant Husserl, Derrida fera savoir que rien ne précède le rapport à autrui. ED, p. 181 note 1.

³ Pour retrouver et comprendre l'itinéraire intellectuel de Levinas, on peut consulter entre autres le petit texte que F.-D. Sebbah lui consacre, à savoir *Levinas*, Perrin/Les Belles Lettres, 2010.

phénoménologie jusqu'à la découverte de son nécessaire retournement en éthique¹. Ce qui définit en profondeur la philosophie de Levinas, c'est le souci de l'autrui. Levinas était tout entier absorbé par ce qu'il appelait la « relation éthique ». A travers ce thème qui était pour lui l'expression d'une inquiétude fondamentale et permanente, Levinas voulait nous rendre attentif à ce qu'il y a d'original dans l'expérience d'autrui, une expérience qu'il appelle « désir », « amour », « charité ». Chez Levinas, le rapport à autrui réclame sa prééminence philosophique : elle est, en un sens heideggérien, « l'affaire même » de la philosophie par-delà la question de l'être dont on sait qu'elle commande la philosophie depuis Parménide jusqu'à Heidegger. Avec Levinas, on peut dire que la question de l'être arrive à sa fin et, avec elle, l'ontologie. Mais comment Levinas comprenait-il l'ontologie dans sa différence avec ce qu'il appelait la « métaphysique » ou « l'éthique » ?

Le titre de son ouvrage majeur paru en 1961, à savoir *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, porte à lui seul la réponse à cette question. Selon Levinas, l'ontologie traite de l'être comme totalité, totalité du Même et de l'Autre, tandis que la métaphysique comprise comme éthique, se préoccupe de la relation à autrui comme relation à un infini, ou relation à une extériorité, ou encore et, plus précisément dirions-nous, relation à autrui comme à ce qui est infiniment Autre². Dans ce rapport du Même à l'Autre, en lequel se tient la tension entre ontologie et éthique, Levinas reproche à l'ontologie de vouloir penser le Même et l'Autre en les intégrant à l'intérieur d'une totalité, totalité d'un système dans lequel l'Autre se verrait ramené au Même comme son être relatif ou son être opposé. Ce moment du système où l'Autre n'apparaît dans son opposition que comme Autre du Même, on peut le voir dans la dialectique hégélienne. Levinas le verra aussi chez Husserl, où l'Autre est compris comme un être constitué, un sens intentionnel, appartenant à la vie de l'ego transcendantal. Mais selon Levinas, vouloir identifier, réduire, ramener, l'Autre au Même, que cela soit par la dialectique ou par l'intentionnalité constituante, c'est profondément méconnaître ce qui fait la spécificité de leur relation ou de leur opposition, à savoir « l'idée de l'infini », qu'il appelle encore « l'inadéquation par excellence ». Mais pour penser cette « idée de l'infini » ou de « l'inadéquation », Levinas rappelle que « *L'idée de l'infini suppose la séparation du Même par rapport à*

¹ O. Dekens, *La philosophie française contemporaine*, Paris, Ellipses, 2006, p. 11.

² En parcourant *Totalité et infini* de Emmanuel Levinas, on peut se demander lequel de la *totalité* ou de *l'infini* l'emporte sur l'autre ? Cette question nous semble directrice non seulement de ce texte, mais plus fondamentalement encore, de la réflexion de Levinas en général. En lisant Levinas, on peut s'apercevoir que l'infini l'emporte sur la totalité. Et la suite de notre argumentation tend à démontrer cette prééminence de l'infini chez Levinas.

l'Autre »¹. Autrement dit, il faut commencer par ne pas confondre ou réduire l'Autre au Même. La reconnaissance de leur séparation est l'étape préliminaire.

Levinas fait vite de préciser que la « séparation » du Même et de l'Autre n'a rien d'une opposition dialectique de type thèse et antithèse, où les contraires se repoussent tout en s'appelant réciproquement. Pour Levinas, toute opposition de ce type forme déjà « *une totalité qui rend relative, en l'intégrant, la transcendance métaphysique exprimée par l'idée de l'infini* »². Or dit-il, « *Une transcendance absolue doit se produire comme inintégrable* »³. D'après Levinas, le propre d'une totalité et donc de l'ontologie, c'est de n'admettre aucune extériorité, c'est de vouloir contenir tout ce qui est en une unité. Cependant, ce que traduit Levinas avec « l'idée de l'infini » comme telle inintégrable, c'est l'impossibilité de la totalisation, la résistance à la totalité, résistance qui est en réalité rupture de la totalité. Levinas pense que « l'idée de l'infini » pensée comme relation du Même à l'Autre, n'annule pas leur séparation. Cette dernière se maintient puisque leur relation ne se vit pas dans un préalable enracinement dans la totalité. Il n'y a pas, selon Levinas, de préliasion originelle du Même et l'Autre dans la totalité, car la transcendance de l'Autre qui est un fait originaire, a toujours déjà mis fin au règne de l'être comme totalité.

L'expression que Levinas utilise souvent pour désigner autrui dans sa transcendance infinie, c'est le « visage ». Le visage désigne cette mise en rapport du Même avec cette extériorité qui excède et rompt toute totalité. Soucieux de préserver l'altérité radicale d'autrui, Levinas pense que le « respect » d'autrui comme autre et, qu'il nomme « désir métaphysique » est ce que toute conscience doit s'interdire de transgresser. Selon lui, la transcendance d'autrui désigne pour ce dernier le fait d'être *autre* sans être *mien* ou *pour* un moi. Autrui ne saurait être un sens *pour* la conscience. Car la relation éthique en tant que relation à un infini est antérieure à toute représentation, ou à toute constitution⁴. Chez Levinas, la transcendance métaphysique de l'autre se confond avec l'idée d'infini qu'aucune totalité — celle d'un moi transcendantal par exemple — ne peut étreindre. Aucune phénoménologie

¹ E. Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 1990, p. 45.

² *Ibid*, p. 45.

³ *Ibid*.

⁴ Comme le dit parfaitement Derrida, selon Levinas, « *autrui ne serait pas constitué comme un alter ego, phénomène de l'ego, par et pour un sujet monadique procédant par analogie appréhensive. Toutes les difficultés rencontrées par Husserl seraient « surmontées » si la relation éthique était reconnue comme face-à-face originaire, comme surgissement de l'altérité absolue, d'une extériorité qui ne se laisse ni dériver, ni engendrer, ni constituer à partir d'une autre instance qu'elle-même Dehors absolu, extériorité qui déborde infiniment la monade de l'ego cogito* ». *ED*, p. 156.

ne peut donc rendre compte de la relation éthique, car dit-il, « *la relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même* »¹. Autrement dit, la relation éthique n'est pas une relation de connaissance, une relation par concept entre un sujet connaissant et un être connu, comme c'est le cas en phénoménologie dans le rapport qu'elle établit entre le constituant et le constitué. Pour lui, autrui s'inscrit toujours dans un horizon qui dépasse infiniment la connaissance qu'on peut en avoir de lui. Et Levinas de dire que « l'infini n'est pas « objet » d'une connaissance », ce qui le réduirait immanquablement « à la mesure du regard qui contemple »². Autrui se caractérise au contraire, selon lui, par sa « démesure » à l'égard d'un quelconque regard.

La rencontre avec autrui se fait sans concept, sans *a priori*, car tout concept particularise autrui suivant une culture, une société, un genre, etc. Pour Levinas, la rencontre d'autrui est plutôt accueil. Levinas pense que toute relation de connaissance, dans laquelle il y a usage du concept, est relation de pouvoir, désir d'appropriation, d'assimilation ou d'exclusion de l'autre, elle serait donc violence et injustice, car elle ôterait à autrui son altérité, sa résistance, son étrangeté. Cette relation de connaissance que Levinas voit dans la *Sinngebung* husserlienne, cette opération de prêter sens, ne vise selon lui, qu'à réduire l'Autre au Même³. Chez Levinas en revanche, pensé à la dimension du visage, autrui désigne cette extériorité dont le sens est antérieur, indépendant, et irréductible à toute prise de décision consciente, à toute possession par un moi bien pensant. Mais comment Levinas pense-t-il le mode opératoire de cette rencontre du Même et de l'Autre ? En d'autres termes, comment l'infini se donne-t-il ?

C'est alors que Levinas parle du « Désir » de l'Autre. Il oppose à cet effet le Désir au besoin : « *Le Désir est une aspiration que le Désirable anime, il naît à partir de son « objet* ». Tandis que « *le besoin est vide de l'Âme, il part du sujet* »⁴. Ce qu'il faut alors retenir c'est que le Désir est l'ouverture à la relation éthique : en lui, l'infini se révèle en son sens fort — Levinas parle d'ailleurs du Désir comme d'une « révélation ». La particularité du Désir lui vient du fait qu'il est suscité par ce qu'il désire, à savoir autrui, et en ce Désir, le Moi est affecté par le visage, par l'infini, par cette extériorité, qui « *est approchable par une pensée qui à tout instant pense plus*

¹ E. Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p.13. Levinas note par ailleurs que « l'idée de l'infini » n'est pas « une représentation de l'infini ».

² *Ibid.*, p.56.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*, p.56.

qu'elle ne pense »¹. Autrement dit, le Désir du visage comme Désir d'autrui, renvoie toujours à cet horizon jamais objectivable par un ego. Par conséquent, le Désir n'épuise jamais son objet — qui n'est pas à proprement parler un objet —, le Désiré n'apparaît jamais en totalité. On s'aperçoit que le sujet n'est donc pas, chez Levinas, le souverain législateur du Désir ; il n'en a pas l'initiative première. L'origine du Désir est alors à rechercher du côté d'autrui. Mais ce Désir venant de l'autre et, dont le Moi ne fait que recevoir l'injonction, n'a pas vocation à combler chez lui un manque quelconque. Seul le besoin est l'expression d'un manque, d'essence biologique, il tient dans les fonctions vitales du sujet, il est source d'égoïsme, il est besoin de possession, de consommation et de satisfaction de ce qui n'est pas considéré comme autrui.

Ce qui est frappant, c'est le fait que Levinas réduit le sujet en une fonction de pure passivité, de pure réceptivité. Le sujet n'est plus acteur de son élan vers autrui. C'est plutôt Autrui qui donne au Moi à être comme transcendance. Ici s'opère incontestablement une déconstruction lévinassienne de la toute puissance du sujet et un renversement de polarité. Retenons par ailleurs que pour Levinas, l'éthique qui ne prescrit nullement de règles morales, reste fondée essentiellement sur le face-à-face immédiat avec autrui, ce qui est le fait originaire par excellence. Chez lui, il n'y a pas de « suffisance » ou d'« égoïsme » du Même, chose qu'il constate depuis Socrate. Il y a plutôt « accueil de l'Autre par le Même », accueil qu'il faut comprendre en même temps comme « mise en question du Même par l'Autre »². L'éthique est finalement, chez Levinas, cette relation à l'infini qui met en question tout égoïsme par l'épreuve du visage d'autrui. Mais qu'en est-il de ce rapport à l'altérité chez Derrida ? Faut-il voir chez Derrida, comme chez Levinas, ce même reproche fait à l'égard de la phénoménologie, celui d'une méconnaissance de l'altérité et de l'infini ?

Pour sa part et, ce contre Levinas, Derrida pense que Husserl était parvenu à maintenir l'altérité irréductible d'autrui et que toute sa théorie de l'intersubjectivité ne tenait que par ce maintien. S'agissant de « l'idée de l'infini », dont Levinas reprochait à Husserl de n'avoir pas tenu suffisamment compte, Derrida pense que la théorie de l'intentionnalité ne tient que par le respect, par Husserl lui-même, de cette « idée de l'infini ». Commençons d'abord par le rapport que Derrida entretient avec la théorie husserlienne de l'intersubjectivité. Derrida dit en effet :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 34.

La possibilité de constituer, à l'intérieur de la forme unique et irréductible du Présent Vivant, non modifiable en soi et toujours autre dans son « contenu », un autre maintenant et, et sur son fondement, un autre ici, une autre origine absolue dans mon origine absolument absolue, cette possibilité est présentée par Husserl comme la racine de l'intersubjectivité¹.

De ce passage difficile, mais éclairant sur la situation paradoxale de la constitution intersubjective chez Husserl, Derrida tend à faire ressortir l'enseignement suivant : selon lui, si l'*autre* en tant qu'*autre* doit se présenter à un *ego* constituant, cette présentation ne prend jamais la forme d'une *pure* présentation. La présence d'autrui vécue à l'intérieur d'un ego constituant, tout en continuant d'exercer son altérité hors de ce dernier, marque la réalité indélébile d'une représentation originaire, c'est-à-dire d'une non-présentation originaire.

Pour Derrida, prendre autrui pour un *phénomène* de l'*ego*, c'est voir en lui, et ce paradoxalement, une non-phénoménalité irréductible². En réalité nous dit Derrida, et cela à l'opposé de Levinas, Husserl loin d'assimiler l'autre au même, penserait plutôt que l'autre ne peut pas nous être donné originairement. Pour Derrida qui prend la défense de Husserl contre Levinas, il est impossible de rencontrer l'*alter ego* sans que l'autre dans son altérité, apparaisse comme un *ego* pour lui-même. Derrida le souligne : « *l'égoïté de l'autre lui permet de dire "ego" comme moi et c'est pourquoi il est autrui* ». Cette idée est bien présente chez Husserl. Derrida fera remarquer que ce que Levinas ne semble pas assez tenir compte, c'est le fait que si, à des moments, Husserl accorde à autrui le statut d'un être constitué, il n'en fait pas du tout un *pur* phénomène intentionnel, puisque l'étrangeté d'autrui, celle de son vécu, demeure infiniment. Et d'un autre côté, Husserl reste celui qui reconnaît que autrui s'apparaît aussi à lui-même comme vie entièrement subjective faisant l'expérience du même monde que les autres. Selon Derrida, Husserl loin de la réduire, sauve plutôt la transcendance inaliénable et infinie d'autrui.

Critiquant cette relation éthique entre le Moi et l'Autre chez Levinas, Derrida trouve certes en Levinas celui qui a radicalisé l'*extériorité* infinie de l'autre en l'arrachant au pouvoir totalisant de l'ontologie. Cependant, selon Derrida, Levinas n'échappe pas définitivement à la « métaphysique de la présence », car il ne définirait l'altérité de l'Autre que par rapport à une identité, celle du Même. Le Même et l'Autre continueraient à se distinguer avec une rigidité semblable à celle

¹ IOG, p. 83.

² ED, p. 182.

qui en ferait des substances, et non semblable à celle qui en ferait ses effets de différence s'abusant, s'échangeant réciproquement, passant l'un dans l'autre continuellement. Pour Derrida, Levinas penserait que le Moi est le Même : il n'y aurait pas de différence intérieure au Moi. Mais pour Derrida, le Moi qui voudrait apparaître comme le Même ne peut l'être comme tel que dans la mesure où il compose continûment avec un non-Moi, lequel ne s'ajoute pas à celui-ci, mais participe plutôt essentiellement à sa possibilité.

On remarquera surtout que Derrida, en prétendant défendre Husserl contre les attaques de Levinas, finira par penser contre la subjectivité husserlienne, cette subjectivité conquise par la réduction transcendantale, et comprise comme conscience de soi, identité absolue.

En effet Derrida enseigne, visiblement contre Husserl, que la conscience ne peut jamais, par essence, devenir conscience de soi, « *ni se rassembler absolument auprès de soi dans la parousie d'un savoir absolu* »¹. Selon Derrida, en donnant les conditions qui permettent d'accueillir l'altérité au cœur de l'identité à soi de l'*ego*, Husserl nous met sur la voie conduisant à la déconstruction de toute possibilité d'identité à soi dans la simplicité d'un moi transcendantal. Chez Derrida, la relation immédiate de soi à soi, l'identification de soi, passerait toujours par autrui. Par conséquent, il n'y a pas d'intuition directe de soi, pas de présence à soi comme présentation pure. Derrida pense que la théorie husserlienne de la constitution, loin de réduire l'altérité, l'extériorité, comme le pensait Levinas, la révèle au contraire comme habitant l'intimité de tout *ego* en général. C'est le signe que chaque *ego* porte en lui ce rapport à l'autre, rapport irréductible, et jamais pleinement constitué et constituable. C'est aussi le signe qu'aucun *ego* n'est pleinement et simplement soi-même, car autrui a toujours déjà fait effraction en lui. C'est pourquoi il n'y a jamais de présence pure qui précéderait la contamination par autrui.

Il ne s'agit pas pour Derrida de dire en quel moment le *même* a déjà contracté l'*autre*, étant donné que l'*autre* est déjà pris dans le *même*. La reconnaissance par Husserl du caractère énigmatique d'autrui, ce dernier qui nous échappe du fait de l'étrangeté de ses propres vécus, a suffi à Derrida pour admettre que la phénoménologie de la conscience transcendantale fait l'épreuve de la transcendance, de l'extériorité, de l'altérité, comme de ce qui ne peut être réduite à l'état de phénomène. C'est pourquoi Derrida pourra dire en hommage à Husserl :

¹ ED, p. 176.

A cet égard la prudence husserlienne restera toujours devant nous, comme un modèle de vigilance. Il faut veiller à l'altérité de l'autre : celle-ci restera toujours inaccessible à une intuition donatrice originaire, à une présentation directe et immédiate de l'ici¹.

Pour Derrida, autrui est donc cette transcendance qui se montre résistante à toute réduction et à toute constitution, transcendance dont le sens ne saurait donner lieu à une maîtrise totale. A ce propos, Derrida pense que Husserl reste celui qui a permis de penser l'altérité sous la forme de l'irréductibilité de l'inachèvement intentionnel. Autrement dit, contre Levinas qui pensait que Husserl refuse de faire l'épreuve de l'inadéquation², de l'infini, de l'altérité, par la réduction et la constitution, Derrida pense au contraire — notamment à travers cette série de questions : « *Mais est-il un thème plus rigoureusement et surtout plus littéralement husserlien que l'inadéquation ?* » « *Qui plus que Husserl s'est obstinément attaché à montrer que la vision était originellement et essentiellement inadéquation de l'intériorité et de l'extériorité ?* ». « *Que la perception de la chose transcendante et étendue était par essence et à jamais inachevée ?* » « *Que la perception immanente se faisait dans l'horizon infini du flux du vécu ?* »³ — que le rapport à autrui est exemplaire de ce rapport contrasté que Husserl entretient avec l'altérité en général. R. Bernet est favorable à un tel rapport contrasté dans la phénoménologie de Husserl⁴. Car s'appuyant sur les analyses de Husserl, Derrida va présenter autrui comme cet horizon⁵ inconstituable par essence et qui précède et ouvre à l'infini le travail de la constitution. Autrui désigne, à la manière de ce que Husserl appelle souvent « l'idée au sens kantien », ce débordement infini d'un horizon qui ne peut

¹ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 228.

² Levinas critique la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Il pense que cette dernière est foncièrement intuitionniste. Il la définit comme « adéquation à l'objet ». Selon lui, ainsi définie, l'intentionnalité ne peut pas désigner la structure fondamentale de la conscience. Pour Levinas, l'intentionnalité suppose déjà l'idée d'infini ou d'inadéquation. La conscience, dira-t-il, « ne consiste pas à égaler l'être par la représentation, à tendre à la pleine lumière où cette adéquation se cherche, mais à déborder ce jeu de lumières — cette phénoménologie ». Il dira ensuite que « la phénoménologie — compréhension de par la mise en lumière — ne constitue pas l'événement ultime de l'être lui-même ». Cf. *Totalité et infini*, op. cit., p. 13.

³ *ED*, p. 176-7.

⁴ R. Bernet dira que « *La vie du sujet — dans son rapport à l'altérité aussi bien que dans son rapport à soi — témoigne (...) d'un effet d'appropriation qui reste sensible à l'appel par un telos lointain et n'abolit jamais l'éloignement de soi* ». Cf. *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 3.

⁵ « *L'importance du concept d'horizon*, nous dit Derrida, *c'est précisément de ne pouvoir faire l'objet d'une constitution et d'ouvrir à l'infini le travail de l'objectivation. Le cogito husserlien, nous semble-t-il, ne constitue pas l'idée d'infini. Dans la phénoménologie, il n'y a pas de constitution des horizons, mais des horizons de constitution* ». *ED*, p. 177.

jamais devenir objet d'une présentation intuitive complète. La question de l'altérité précède donc la phénoménologie de la conscience transcendantale et met en difficulté son œuvre de constitution de la totalité du monde.

Chez Derrida, l'autre n'est pas réductible au même, car il ne peut cesser d'apparaître comme autre au même, et jamais constitué par ce dernier. Autrui est finalement l'expression de la *trace* qui produit le *même* comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le *même* comme le non-identique.

Il est important de préciser que dans cette mise en question de la subjectivité constituante par l'altérité, Derrida ne comprend pas l'altérité uniquement comme seul rapport à autrui. Le reproche qu'il fait à Levinas est, précisément, d'avoir compris l'altérité à partir de l'« irruption » d'autrui, autrui entendu comme un *toi* qui vient s'opposer à un *moi*. Pour Derrida, Levinas a tendance à assimiler le Même au Moi, et par conséquent, autrui au Toi. Or, pour Derrida, il convient de ne pas confondre autrui avec l'altérité en général. Derrida élargit le champ de l'altérité comme il élargit celui de l'appréhension et, ce, afin de faire une large place à une idée très populaire chez lui, à savoir l'impossibilité d'une présentation pure. Autrement dit, tout commence toujours par le détour de la re-présentation.

Chez Derrida, en effet, l'altérité désigne le rapport à un « dehors » en général, qu'il s'agisse du dehors du signe-indice, d'autrui, du monde, de la parole, de l'écriture, de la temporalité, etc. Le rapport originaire — non secondaire, non dérivé — à un « dehors » doit toujours être compris comme rapport à un « au-delà » et, en même temps, comme ouverture à une différence. C'est l'altérité comprise comme rapport originaire à un « dehors », à un « au-delà », à une « différence », qui empêche tout recentrement à soi, tout repli sur soi, toute clôture, tout retour vers un originaire. C'est le sens même de l'intentionnalité pensée comme transcendance, ouverture au dehors depuis son dedans. La philosophie de Derrida se montre en général très attentive à cet appel de l'altérité, de l'extériorité. L'altérité qui à toujours déjà brisé toute identité, toute polarité, toute pureté, toute simplicité, toute homogénéité, toute présence ; c'est elle qui éveille à la différence, une différence impossible à éradiquer parce qu'elle est constitutive de cela même qui voudrait s'en distinguer ou la méconnaître. Ajoutons que la mise en question du sujet transcendantal comme origine absolue ne va pas, chez Derrida, sans évoquer le phénomène de la spectralité.

b) Subjectivité et spectralité

On vient de voir qu'il existe une éthique propre à Derrida. La trace est l'élément de cette éthique au sens où elle permet de penser le rapport de l'intimité du présent de la conscience à son dehors qui l'excède. Sa lecture de Husserl contre Levinas lui a rendu sensible au fait que l'intersubjectivité et, avec elle l'éthique, était ouverture de la subjectivité à un hors-de-soi qui est un autre présent absolu. Pour Derrida, il n'y a pas de subjectivité constituante et, par ailleurs, il faut même déconstruire jusqu'au concept de « constitution ».

Si l'on devrait ajouter quelque chose à propos de l'éthique derridienne, ce serait vraisemblablement pour dire que celle-ci comprise comme ouverture à l'altérité en général, n'est rien d'autre que l'ouverture à l'imprévisible, à tout ce qui arrive, sans possibilité d'anticiper cela même qui arrive. Derrida considérerait que s'ouvrir à l'altérité impliquait aussi le fait de s'ouvrir à l'avenir et, s'ouvrir à l'avenir comme à un dehors absolu, c'était renoncer à croire que tout pouvait être prévu ou prévisible. L'un des axes de son rapport à l'altérité consistait à ménager la place pour l'éventualité incalculable d'un autre sens, afin que l'avenir comme « extériorité absolue » ne soit pas clos d'avance. Toujours laisser place à « un ailleurs » que rien ne prédestine, que rien ne force l'attente, s'exposer à l'incalculable, c'était le fondement de son éthique.

Même si Derrida n'a pas placé la subjectivité comme élément de base au cœur de son œuvre, il n'en était pas moins indifférent. S'il n'en a pas fait un thème directeur de ses recherches, il n'en a pas moins déconstruit les présupposés fondateurs. C'est en cela qu'on peut dire qu'il existe une approche philosophique très originale de la subjectivité chez Derrida. Nous serons ainsi amenés à voir que son approche de la subjectivité est travaillée par l'aporie, déclinée par Derrida comme une « pratique de l'impossible ». Suivant la logique de cette pratique de l'impossible, c'est la subjectivité telle que métaphysiquement chargée qui se verra, par Derrida, déconstruite en ses attributs essentiels. Pour une subjectivité, être chargée métaphysiquement, c'est posséder en totalité les propriétés de la substance, du fondement, de la conscience, de l'immanence, de l'identité, de l'évidence, de l'unité, de la vie, de la certitude, de la permanence, de la souveraineté, de la maîtrise, etc.

Dire que la subjectivité jouit d'un privilège philosophique et, ce, de façon presque ininterrompue depuis Descartes, en passant par Kant, Hegel, jusqu'à Husserl, est un fait indéniable. Malgré les inflexions que lui donnera Kant, la

révélation en elle de sa part d'obscurité par Freud, cela n'entravera pas son rayonnement jusque dans la phénoménologie. La subjectivité dont le *cogito* cartésien est l'index exemplaire¹, c'est le fondement qui se fonde soi-même, qui n'a de cause que lui-même, d'évidence absolue que de lui-même. Le sujet se vit comme une instance qui marque sa frontière². C'est cette frontière qui garantit son auto-affection pure. Le sujet naît du soin porté sur soi, il est tout entier ce souci de soi, de sa présence à soi : « *Il est calcul qui rapporte à soi, en vue de soi* »³. La subjectivité ainsi décrite est le prototype même de la présence, une présence qu'elle est réputé durablement garantir et qui la constitue comme son « comme tel ». Mais Derrida va inscrire cette subjectivité dans une structure qui la dépasse et la constitue.

Rappelons, d'un côté, que la critique du sujet par Derrida, ne vise pas son éradication du champ de la philosophie, mais plutôt à lui accorder un nouveau mode de subjectivation qui échapperait ainsi aux illusions du sujet transcendantal. Pour Derrida le sujet traditionnel ou transcendantal est nécessaire, car selon lui, on n'échappe pas à la présence, à la présence qui hante le logocentrisme autant qu'elle est hantée par la déconstruction. Derrida pense que ce n'est qu'au point où la subjectivité est défaite de sa présence et de sa substantialité qu'elle s'éveille à sa propre vérité. L'essentiel de son travail consiste justement à susciter cet éveil. De l'autre côté, la « destruction » du sujet ou sa destitution n'a pas vocation à rendre la philosophie impraticable. Une telle destruction du sujet ne décrète pas la mort de la philosophie. D'ailleurs Derrida lui-même qui met à mal la figure traditionnelle du sujet disait : « *Je ne crois pas du tout à ce qu'on appelle (...) la mort de la philosophie* »⁴.

Husserl pensait que le domaine transcendantal, comme domaine de l'être en général, nécessitait un principe d'unité. La subjectivité transcendantale est cette subjectivité unique et unifiante, semblable à ce que G. Deleuze appelait le « Moi suprême » ou le « Je supérieur »⁵. Le sujet, qu'il se décline en termes d'*ego* ou de conscience, voire même comme *Dasein*, a toujours été posé comme ce à partir de quoi il faut penser tout ce qu'il y a à penser. Dans l'histoire qui alterne exaltation et mise en question du sujet, la phénoménologie n'est pas en reste.

¹ Même si la troisième *Méditation* infléchit son absolutité en dévoilant sa finitude constitutive face à l'idée d'infini et en révélant sa fondation en Dieu.

² F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001, p. 229.

³ *Ibid.*, p. 228.

⁴ *POS*, p. 14.

⁵ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 129.

En effet, Husserl considérait la subjectivité transcendantale comme une instance « invariante » et, par conséquent, « éternelle »¹. Pour lui, cette subjectivité transcendantale, pleinement consciente, absolument idéale, immortelle, universelle, anhistorique, intemporelle, reste la *même*, c'est-à-dire sans modification, par-delà la diversité des subjectivités particulières. La subjectivité transcendantale est identifiée, par Husserl, comme subjectivité totale et absolue, lieu commun et fondateur de toutes les subjectivités empiriques, qu'elles soient actuelles, passées ou futures, possibles, connues ou inconnues. Il est sans conteste de dire de cette subjectivité qu'elle est un « Je » transcendantal, qu'elle n'est pas autre chose qu'un « Nous » transcendantal. Fondamentalement, en elle se trouve cette subjectivité *absolument* productrice et auto-productrice. Elle est ce que Husserl appelait l'« *Urkategorie* »², définissant l'empire de l'être en général et que seule une science phénoménologique est à même d'en faire son thème et d'en dévoiler le sens. Dans la phénoménologie, la conscience n'est *proprement* dite conscience que lorsque s'instaure en elle un véritable rapport à soi. C'est d'ailleurs là toute la différence que fait Husserl entre la conscience vivant naturellement et la conscience vivant transcendentale ou phénoménologiquement.

Il est clair que la subjectivité husserlienne ne doit pas uniquement être pensée en termes de *transcendance*, comme le faisait Sartre. Encore moins exclusivement en termes d'*immanence* comme le fera M. Henry. Ces deux accentuations, comme dira R. Bernet, mettent « en péril ce qui faisait la profonde originalité » de la subjectivité husserlienne, à savoir la « transcendance dans l'immanence »³. Derrida dont Bernet reproche d'opérer « des simplifications abusives »⁴ dans sa lecture de la conscience husserlienne, voit en celle-ci, le plus haut point de cristallisation de la présence. R. Bernet exprimera son agacement devant le fait qu'on veuille constamment, de Heidegger à Derrida, réduire la conscience husserlienne en son inclinaison cartésienne pour mieux y voir ce qui pourrait apparaître comme un

¹ Au même titre que le « noème de l'arbre » ne pouvait pas « brûler » comme le ferait l'arbre réel, Husserl pensait aussi que le « moi transcendantal » « ne meurt pas » à la manière du moi empirique. Leur irréalité, au sens où il s'agit d'idéalités, les met à l'abri de toute modification d'ordre empirique.

² C'est en ces termes que Husserl définissait la conscience transcendantale dans *ID1*, § 76, p. 143 : c'est « en un sens déterminé l'empire de l'être « absolu ». C'est la proto-catégorie de l'être en général (ou dans notre langage, la proto-région) ; les autres régions viennent s'y enraciner ; elles s'y rapportent en vertu de leur essence ; par conséquent elles en dépendent toutes ». Ce moi transcendantal s'entend « sous la forme de l'identité d'un sujet, présent à toutes ses opérations, présent sous tous ses accidents et événements, présent à soi dans sa "parole vive", dans ses énoncés et ses énonciations, dans les objets et les actes présents de son langage ». Cf. *POS*, p. 41.

³ R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 2.

⁴ *Ibid.*

préjugé en faveur de la présence. Mais pour Rudolf Bernet, la phénoménologie est bien plus qu'un néo-cartésianisme, elle est toute entière une mise en question de la subjectivité moderne¹. Selon lui, c'est dans la notion d'intentionnalité prise en sa complexité qu'un lecteur vigilant verra s'opérer cette révolution dans l'approche husserlienne du sujet. Il identifiera une subjectivité sensible à l'altérité, autant consciente de sa finitude qu'à son ouverture à l'infini.

Décidant de penser la subjectivité depuis un rapport à soi structurellement marqué d'altérité, Derrida met un terme à l'idée d'un centre fixe, d'un point de présence, d'un pôle égoïque. Avec la notion de « spectre », Derrida va dévoiler la duplicité qui mine tout apparaître du sujet.

En contraste avec le sujet husserlien, le sujet derridien n'est pas un sujet transcendantal, entièrement idéalisé, et comme tel obtenu par réduction de toute facticité et de toute propriété empirique. Il faut aussi noter que le sujet derridien n'est pas un simple moi empirique, celui que Husserl comprend comme la conscience dans « l'attitude naturelle ». En clair il n'existe pas, chez Derrida, ce partage entre le transcendantal et l'empirique. Le sujet derridien a ceci de particulier, qu'il est autant transcendantal qu'empirique, autant idéal que mondain, sans qu'une symétrie ne pose en lui ces deux propriétés comme des instances autonomes. L'empirisme transcendantal de Derrida montre que le sujet n'est pas une pure substance idéale, auto-constituante, auto-suffisante. Comme le langage et d'autres formes d'objectités idéales, le sujet transcendantal possède une empiricité qui échappe au contrôle total du *logos*. Cette empiricité qui est constitutive de la totalité de son corps est aussi originaire, co-générative, que la totalité de sa vie spirituelle. La subjectivité derridienne est foncièrement incarnée, incarnée dans le corps et, à travers lui, incarnée dans le monde. Et Derrida pense une incarnation résistante à toute réduction, donc résistante à toute idéalisation.

Pour Derrida, seul un sujet ébranlé dans sa consistance ontologique fait office de phénomène. On compte aussi au nombre des terminologies qui renvoient, selon Derrida, à l'illusion du présent-vivant, à savoir celles du « nom propre » et de la « signature ». Toutes les deux sont chargées de signifier la singularité d'une pure présence à soi. Mais pour Derrida, elles désigneront aussi l'impossibilité d'une telle présence. Car en elles, entre en conflit la pure présence de l'individu concret, le

¹ Il exprimera son agacement en ces termes : « On n'a ainsi trop vite condamné la phénoménologie au nom d'une notion de sujet qu'elle avait précisément tenté de dépasser. [...] La pensée de Husserl s'est en effet affirmée comme une phénoménologie, précisément en se détournement d'une conception du sujet comme substance pensante, comme créateur tout-puissant du monde, ou comme principe formel d'une vie purement spirituelle ». *Ibid.*, p. 1-2.

« Je, ici et maintenant », et l'acte qui l'énonce et le répète dans l'espace et dans le temps. La mort est pour Derrida le nœud et le dénouement de ce conflit. Rien n'exprime mieux cette idée de subjectivité présente à elle-même que le « nom propre » et la « signature ». Par son « nom propre », nous dit Derrida, s'assure son appartenance à lui-même. Quant à la « signature », elle n'est rien d'autre que le sujet qui marque le texte de son empreinte personnelle. Vue ainsi, elle n'est que la marque de son présent vivant qui fait du texte sa propriété, sa possession. Mais pour Derrida, un sujet singulier ne peut voir son « nom propre » lui survivre que s'il est *répété* par *autrui* après sa disparition. Devant l'évanescence de la présence en personne, répond la nécessité de l'*itération* qui répète et sauvegarde le signe, l'indice de cette présence. Pour le sujet disparu, le prix à payer d'une telle existence posthume par la magie de l'itération, c'est la « désappropriation », l'*exappropriation*. Son « nom propre » n'est désormais reconnu comme tel, que pour autant qu'il n'est plus sa propriété privée, mais plutôt livré à la multitude qui le prononce.

Il en est de même de la « signature » qui est, en réalité, une trace textuelle et, en tant que telle, Derrida lui donne le pouvoir de se détacher du « Je suis ici et maintenant ». Cet arrachement à la présence livre la signature à l'imitation et à la contrefaçon. Des deux cotés, l'itération supplée, remplace la présence dont l'extrême limite est la mort. C'est alors que entre en scène l'idée de la mort, ou de la finitude, idée centrale dans le dispositif conceptuel de la déconstruction. Dans son excellent article, J. Rogozinski témoignait en ces termes de l'importance du thème de la mort comme finitude radicale du sujet chez Derrida :

Si Derrida attribue une telle importance à la mort, c'est pour un motif essentiellement stratégique, parce que la « mort » désigne dans le dispositif de la déconstruction une non-présence si radicale qu'elle ne saurait être la modification d'aucune présence préalable, et qu'elle permet ainsi d'ébranler le privilège « métaphysique » du Présent Vivant¹.

A quoi sommes nous renvoyés à travers ce thème de la mort ? Comment Derrida pense-t-il l'apparaître du sujet depuis l'horizon de cette limite radicale ? Nous serons, à travers ces questions, amenés à décrire la subjectivité dans son rapport à la spectralité. En décrivant l'apparaître étrange de ce que Derrida appelle

¹ J. Rogozinski, « Vie et mort(s) de M. Valdemar », in Revue *ALTER*, N°8/2000, p. 220.

le « spectre », nous serons amenés à comprendre pourquoi Derrida pense que la subjectivité est une entité « spectrale », car ayant toujours déjà rapport à la mort.

Pour cela, notons que chez Derrida, la critique de la « métaphysique de la présence » se laisse saisir comme déconstruction de la primauté de la vie. Car selon lui, l'idée de « vie » ou du « vivant », renvoie toujours à l'idée de « présence » comme présence dans le monde et présence à soi dans la conscience de soi, *ici* et *maintenant*. La *vie* est toujours l'expression d'un *maintenant*, d'un *présent*. Seul un être présent *ici* et *maintenant* peut dire « je vis » ou « je suis vivant ». De même, seul un être en *vie* ou un être *vivant*, *ici* et *maintenant*, peut dire « je suis présent ». Dans son acception logocentrique, pour ainsi dire théologico-métaphysique, la vie est présence en ce sens qu'elle traduit toute opposition à la mort, essentiellement comprise comme absence, disparition, néant¹. Tandis que la vie est signe de présence, autrement dit présence dans le monde comme présence auprès des autres, la mort quant à elle est éloignement, séparation, solitude, dans toute leur radicalité. Alors que la vie est signe d'animation, donc de sensation, de conscience, de préservation, la mort quant à elle est inertie, perte de sensation, perte de conscience, destruction, putréfaction. C'est en ce sens que la vie repousse la mort comme son autre indésirable qu'elle ne côtoie que accidentellement et, donc, fatalement. Le logocentrisme, avec le manichéisme qui le compose, a toujours tenu à magnifier la vie plus qu'elle ne magnifie la mort. Dans l'esprit du logocentrisme, esprit auquel nous sommes tous imprégnés, la vie rassure, tandis que la mort inquiète ; la vie est action, appropriation, possession, tandis que la mort est inertie, désappropriation, dépossession.

Chez Husserl, on peut remarquer que la référence à la « vie » ou au « vivant » est aussi présente. Pour s'en convaincre, il suffit de regarder les belles analyses du premier chapitre du texte d'Anne Montavont². Pour s'en tenir uniquement à la conscience, dont on sait qu'en elle, se conjuguent l'activité et la passivité, on peut dire globalement, qu'elle est « vie », elle se définit comme quelque chose de vivant (*Leib*). Chez Husserl, la conscience transcendantale est définie comme la vie absolue, elle posséderait même un « corps propre ». Il nous est déjà arrivé de voir que la métaphysique et, toute la tradition chrétienne, comprennent le *logos* comme

¹ E. Levinas disait notamment que « La mort s'interprète dans toute la tradition philosophique et religieuse soit comme passage au néant, soit comme passage à une existence autre, se prolongeant dans un nouveau décor. On la pense dans l'alternative de l'être et du néant, qu'accrédite la mort de nos prochains qui, effectivement, cessent d'exister dans le monde empirique, ce qui signifie, pour ce monde, disparition ou départ ». Cf. *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 1990, p. 258.

² A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.

parole vivante d'un sujet vivant, étant donné le rapport qu'elles établissent entre *logos* et vie. Husserl a lui aussi jeté un parallèle entre *logos* et vie. Il soutenait par exemple que l'ego pur ou transcendantal, ne meurt pas, en conséquence du fait qu'il ne naît pas. Il serait, selon lui, de par son *irréalité* même, de par son idéalité, quelque chose d'intemporel et d'immortel¹. Or pour Derrida, il n'y a pas de vie absolue, de même qu'il ne saurait y avoir de mort absolue. La spectralité dont il en fait un élément incontournable de sa déconstruction de la « métaphysique de la présence » sera l'élément révélateur de ce partage indécidable de la vie et de la mort au cœur du sujet. Qu'en est-il exactement ?

Derrida ne distingue pas, à la manière de Husserl, d'un côté l'absolue de la vie transcendantale et, de l'autre, la forme empirique de la mort. Car la pensée de la contamination originaire qui est, en réalité, une pensée de l'altérité originaire, altérité unissant originairement, c'est-à-dire indécidablement, aporétiquement, le transcendantal et l'empirique, le même et l'autre, cette pensée de la contamination réciproque unira aussi originairement le fini à l'infini sous la forme de la vie et de la mort. Chez Derrida, il apparaîtra que le mourir est un mode du vivre, mode dans lequel la vie fait l'épreuve de sa propre limite. Le transcendantal comme « corps vivant », « corps propre », « chair », est habité par l'être-pour-la-mort qui est la marque de sa finitude.

Penser la question de la mort, conformément à ce qu'en dit Derrida, nous amène à considérer qu'il n'y a pas de vie pure, de vie absolument vivante, de vie qui ne connaisse point la mort. S'il n'y a pas de vivant absolument vivant, il n'y a pas non plus de mortel absolument mortel. Autrement dit, ni la vie ni la mort n'y a de sens ou de réalité purement ontologique. Le vivant est toujours déjà un quasi-vivant, et le mortel, toujours déjà un quasi-mortel. C'est l'image même du sujet, comme celle d'un être survivant, un être toujours à mi-chemin entre la vie et la mort. Ce sujet qui apparaît à moitié vivant, à moitié mort, indécidablement vivant et mourant, le mort-vivant, Derrida l'appelle le « spectre », terme qu'il emprunte au lexique de Marx. Le spectre n'est certes pas une notion usuelle en philosophie. Mais chez Derrida, il n'a rien de superstitieux ou de mystique. Le spectral n'a rien d'une apparition fantastique. Comme le dit C. Ramond, « *Il n'entre en effet aucunement dans l'esprit de Derrida de nous faire croire aux fantômes, ou de nous en faire voir*² ». Il désigne plutôt ce qui, dans le phénomène, le divise, le rend immédiatement insaisissable. Le spectre n'est pas un être, étant donné qu'il n'existe pas. En sa

¹ Cf. *ID II*, § 23, p. 154.

² C. Ramond, « Matérialisme et hantologie », *Revue Cités*, 2007/2, n°30, p. 54.

structure paradoxale, le spectre est et n'est pas, c'est un mort qui vit encore, c'est comme dit Derrida, un « revenant », un « mort vivant ». D'où l'importance du thème de la « survie » chez Derrida :

Je me suis toujours intéressé à cette thématique de la survie, dont le sens *ne s'ajoute pas* au vivre et au mourir. Elle est originaire : la vie *est* survie.

[...] tous les concepts qui m'ont aidé à travailler, notamment celui de la trace ou du spectral, étaient liés au « survivre » comme dimension structurale et rigoureusement originaire. Elle ne dérive ni du vivre ni du mourir. Pas plus que ce que j'appelle le « deuil originaire ». Celui-ci n'attend pas la mort dite « effective »¹.

Dire comme le fait Derrida que « nous sommes tous des survivants en sursis »², c'est dire comme F.-D. Sebbah, qu'« *il n'y a de Soi que de Soi spectral. Je ne suis qu'un spectre — le Je n'est qu'un spectre — nous enseigne Derrida, mais du même mouvement il nous enseigne aussi que seuls les fantômes sont vraiment vivants* »³. L'image du spectre est celle d'un être apparaissant toujours sous sa forme paradoxale, aporétique, indécidable. La figure du spectre récuse le dualisme simple qui existe entre une pure vie et une pure mort. Toujours déjà spectralisée, la subjectivité est un vivant porté par l'être-pour-la-mort. Toujours à mi-chemin entre la vie et la mort. Chez Derrida, la spectralité est le mode d'apparaître de toute phénoménalité. La spectralité n'est pas un simple mélange de présence et d'absence, de vie et de mort. La spectralité précède, comme sa condition de possibilité, toutes ces dualités conceptuelles. La spectralité est l'unité indécidable de la vie et de la mort, de l'apparition et de la disparition, du corps et de l'esprit, de la présence et de l'absence. Comme en témoigne ce propos :

Le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir-corps, une certaine forme phénoménale et charnelle de l'esprit. Il devient plutôt quelque « chose » qu'il reste difficile de nommer : ni âme ni corps, et l'une et l'autre. Car la chair et la phénoménalité, voilà ce qui donne à l'esprit son apparition spectrale, mais disparaît aussitôt dans l'apparition, dans la

¹ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Galilée, 2005, p. 26.

² *Ibid.*, p. 24.

³ F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, *op. cit.*, p. 224.

venue même du revenant ou le retour du spectre. Il y a du disparu dans l'apparition même, comme réapparition du disparu¹.

Le spectre fait partie de ces termes qu'utilise souvent Derrida pour déconstruire toute forme d'identité ou d'essence. Le spectre ne saurait être déterminé par un « nom propre » ou par son essence. Sans identité, il est autre chose que ce qu'il est ou paraît être. Le spectre ne se détermine qu'à partir du mouvement de sa propre transformation, mouvement dans lequel alternent indécidablement apparition et disparition. En son identité paradoxale, le spectre *est* que de *n'être pas* ce qu'il *est* ou paraît être. Avec la notion de spectre, se déconstruit en même temps celle de l'être, et partant, la déconstruction de l'ontologie. Avec l'apparaître spectral comme sens de la phénoménalité, s'introduit la contradiction au cœur même de l'être, et par conséquent, ce sont les idées de nature, d'essence, de définition, autrement dit, ce qui permet d'appliquer la formule explicative « c'est », comme pour dire « c'est ceci, c'est cela », qui trouvent en elle leur déconstruction. Pour exprimer ce refus du spectre de s'enfermer dans une définition et qui ferait de lui l'objet d'un savoir, Derrida dit de lui que...

...c'est quelque chose qu'on ne sait pas, justement, et on ne sait pas si précisément cela est, si ça répond à un nom et correspond à une essence. On ne le sait pas : non par ignorance, mais parce que ce non-objet, ce présent non présent, cet être-là d'un absent ou d'un disparu ne relève plus du savoir².

A cet effet le spectre en tant que terme déconstructeur, ne va pas sans idée de négativité. A condition de considérer la négativité derridienne — loin de tout hégélianisme — comme une négativité qui ne va pas sans négation. La négativité derridienne n'est pas une simple annulation de ce sur quoi elle s'applique. La négativité est chez Derrida synonyme de trace, intervalle, espacement, qui exprime en même temps l'absence d'une présence et la présence d'une absence, ce qui constitue la division primordiale de l'être. Le spectre traduit justement cette destruction de l'identité du sujet en conséquence de l'union première et indéfectible de l'apparition et de la disparition, de la vie et de la mort, de la présence et de l'absence. Et qu'en est-il de la déconstruction derridienne de la temporalité phénoménologique ?

¹ SM, p. 25.

² SM, p. 26.

C/ La critique de la temporalité originnaire ou la déconstruction du « Présent vivant »

Comment la déconstruction de la « métaphysique de la présence », après avoir été une déconstruction du « sujet transcendantal » comme sujet-fondement, prend-elle la forme d'une déconstruction de la structure fondatrice du temps comme « impression originnaire » ? La question s'inscrit ici pleinement dans la logique derridienne, celle qui l'amène à déconstruire toute forme d'origine, de fondement ou de commencement, qui tendrait à réclamer un caractère d'être absolu.

Husserl n'a pas cessé de dire dès 1913 que la conscience était la région de l'être absolu vers laquelle nous conduisait la réduction. Il n'a pas non plus cessé de dire que cette région absolue qui se donne tout être pensable et qui, au préalable, se donne à elle-même dans une présentation sans médiation, était temporellement constituée, mieux qu'en elle le temps trouverait son origine. Mais nous venons de nous apercevoir, dans ce qui précède, que grâce au rapport à l'altérité, notamment celle d'autrui, Derrida montre comment la conscience fait face à une structure irréductiblement indicative, ce qui du même coup rendrait impossible ou imprésentable toute présentation directe de soi par soi. La subjectivité que Husserl entendait présenter comme cette « vie absolue » voit désormais, chez Derrida, s'inscrire en elle la marque indépassable de la finitude ou de la mort. Chez Derrida, ainsi que nous l'avons vu, la subjectivité transcendantale n'a plus rien d'un vivant absolu et intemporel, mais se trouve réduit à n'être qu'un être fragile et précaire, dont le temps qui le constitue essentiellement l'expose irrémédiablement à la hantise de sa propre disparition.

Avec la critique derridienne de la temporalité phénoménologique qui va suivre, critique essentiellement orientée contre la notion d'« impression originnaire » que Husserl concevait comme « origine » et fondation ultime du temps, une autre forme de l'altérité sera mise à contribution. Autrement dit, après avoir abordé la critique derridienne de « la présence » en mettant en avant le rapport irréductible à l'altérité d'autrui — face à l'*ego* constituant — et l'altérité de la mort — face au vivant de l'*ego* —, ce qui suit confronte la présence dans l'impression originnaire à une autre figure de l'altérité, celle de la rétention. Avec la rétention, c'est le motif de l'hétérogénéité radicale qui permettra de déconstruire tout rapport temporel à soi sous la forme du « présent vivant ». Ensuite nous verrons aussi cette déconstruction derridienne de la temporalité phénoménologique à l'œuvre sous l'angle de ce que Derrida appelle « l'espacement » comme structure de la temporalité. Il sera surtout

essentiel de constater et de savoir que la *rétenion* et l'*espacement* sont pour Derrida deux choses qui renvoient à l'irréductibilité d'un rapport originaire à un dehors, à une transcendance, empêchant ainsi tout maintien dans la ponctualité d'un présent.

A cet effet, nous allons donc voir comment Derrida opère la déconstruction du présent-vivant en partant a) de l'altérité de la rétenion, puis nous décrirons b) la manière dont Derrida pense la structure originaire du temps à partir de sa notion d'espacement.

a) *Impression et rétenion*

Nous avons déjà longuement vu depuis le début de ce travail que l'exigence de mettre en question tout ce qui voudrait apparaître comme l'horizon ultime du sens, reste le leitmotiv qui guide la démarche philosophique de Derrida. Et cette déconstruction de tout horizon dernier du sens, déjà présente dans sa critique du signe, de l'origine et de la conscience, est encore à l'œuvre lorsqu'il est question du temps, de sa constitution dernière et de son rapport à la présence.

Pour Derrida, il ne fait aucun doute, le temps est un concept métaphysique. Fort de son acception métaphysique, il a toujours voulu dire avant tout le « Présent ». Le temps, dit Derrida, est « *un mouvement pensé à partir du présent et ne pouvant pas dire autre chose* ¹ ». Ce que l'on sait déjà, c'est que pour Derrida, il n'y a pas d'origine ou de commencement absolu. Pour lui, il n'y a que du « déjà-là ». C'est pourquoi il suspectera l'idée husserlienne d'une origine subjective et fondatrice du temps obtenue par mise à l'écart du temps objectif, c'est-à-dire du temps réel « déjà-là ». Le temps « déjà-là » qui est le temps de l'histoire est, selon Derrida, celui dans « l'après-coup » duquel se découvre le temps subjectif originaire que la réduction phénoménologique prétendait donner accès. Comme Husserl le dit si bien, la démarche fondative du temps dans la conscience obligeait la phénoménologie à se détourner de l'« *unique temps objectif infini, dans lequel toute chose et tout événement, les corps avec leurs propriétés physiques, les âmes avec leurs états psychiques, ont leur place temporelle déterminée et déterminable par le chronomètres* ² ». Selon Derrida, ce temps originaire dont le présent est, chez Husserl, l'élément structurant n'a rien d'originaire, mais toujours déjà reconstitué ; il n'est pas, comme le croit Husserl, la forme absolue pleinement vivante et constituante,

¹ VP, p. 77.

² LPT, § 1, p. 12.

mais un temps reconstitué à retardement. Et ce *retard* est précisément ce qui intéresse Derrida, car c'est lui qui permettra la déconstruction du temps sous sa forme supposée d'un présent originaire.

Ce que Derrida voudrait avant tout porter à la connaissance, c'est l'idée qu'une non-présence à soi dans la conscience du temps précède, retarde et rend impossible tout rapport immédiatement intentionnel au temps. Et selon lui, Husserl avait lui-même permis de penser cette non-présence en décrivant l'originarité du temps depuis sa constitution passive dans les profondeurs de la sensation hylétique. Husserl avait montré que cette constitution passive du temps précède toute constitution active de celui-ci dans les actes intentionnels. D. Giovannangeli dira par exemple que « *poser le temps comme auto-affection, c'est aussi nommer la subjectivité. Autrement dit, c'est essentiellement que le temps phénoménologique est un temps qui se sait*¹ ». Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer, chez Husserl, il y a auto-constitution de la subjectivité dans un rapport temporel à soi qui n'est pas de l'ordre de l'intentionnalité objectivante, transcendante ou transversale. Ce que Husserl appelle « le flux de la conscience absolue », ce n'est rien d'autre que la conscience temporelle ou, plus radicalement, c'est la conscience déjà temporalisée et se temporalisant sans cesse. Cette conscience toujours déjà temporalisée est le lieu de constitution le plus originaire ; c'est pour ainsi dire la conscience qui retrouve en elle-même son point de surgissement premier. Dans l'intentionnalité dite « longitudinale », se découvre une conscience pré-réflexive, pré-objectivante où le soi et la conscience de soi ne se donnent qu'après-coup. Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? Et quelles conséquences Derrida tire-t-il de cet enseignement de Husserl ?

Pour Derrida, ce que Husserl veut dire c'est qu'au moment où la conscience se saisit *ici* et *maintenant* dans un acte certain de soi comme conscience temporelle, cette conscience a déjà un passé, un passé vécu en toute passivité comme auto-affection pure. Derrida assimile cette période passive de la conscience à un passé absolument irréversible et jamais indissoluble dans l'activité conceptuelle présente qui l'appréhende. Pour Derrida, profitant des analyses de Husserl, cette conscience pré-réflexive, cette conscience passive, précédant toute saisie active, objective, intentionnelle, est le signe qu'une absence originaire précède et rend possible toute présence dans la conscience de soi et dans l'objectivation en général. Ce qui le fait dire que le présent de la présence à soi n'est donc pas originaire, car un moment passé, fût-il passif, le précède. Ce qui implique qu'avant toute présence à soi, la

¹ D. Giovannangeli, *Le retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 41.

conscience temporelle est toujours déjà le résultat d'un passé qui le gouverne tacitement.

Par conséquent, le retour à l'origine comme retour réflexif n'est donc pas un retour vers un présent originaire, mais un retour vers un présent reconstitué à partir d'un passé, et le temps n'est rien d'autre que cette synthèse à l'origine du présent et du passé, de l'activité et de la passivité. Pour Derrida, la non-présence rendant indécidablement possible et impossible la stabilité dans la simple présence peut se décliner sous les traits de la passivité (opposée à l'activité) et du passé (opposé au présent). Le temps est donc cette trace du passé dans le présent et du présent dans le passé. Cette trace est synonyme de synthèse empêchant toute simplicité. Il dira d'ailleurs :

Cette passivité est aussi le rapport à un passé, à un toujours-déjà-là qu'aucune réactivation de l'origine ne saurait pleinement maîtriser et réveiller à la présence. Cette impossibilité de ranimer absolument l'évidence d'une présence originaire nous renvoie donc à un passé absolu. C'est ce qui nous a autorisé à appeler trace ce qui ne se laisse pas résumer dans la simplicité d'un présent¹.

Cette synthèse irréductible du passé et du présent rendant impossible tout maintien dans la simplicité d'une conscience présente ou impressionnelle, Derrida la voit dans le rapport entre impression et rétention. Selon Derrida l'impression originaire, considérée par Husserl comme fondement absolu, doit être décrit lui-même dans son apparition génétique, apparition qui implique son passé. Derrida va penser un concept de temps originaire entamé par sa propre origine, par la condition même de sa présence à soi, c'est le temps originaire pensé à partir de l'hétéro-affection dans l'auto-affection.

Husserl décrivait le *continuum* du temps en termes d'unité entre impression originaire, rétention et protention. Selon lui, « *L'impression originaire a pour contenu ce que signifie le mot maintenant, pour autant qu'il est pris au sens le plus rigoureux. Chaque nouveau maintenant est contenu d'une nouvelle impression originaire*² ». On peut retenir de la théorie husserlienne du temps l'idée que si les différentes catégories temporelles ne sont pas indépendantes les unes des autres, et qu'il y a

¹ GR, p. 97. Pour Derrida, le passé rétentionnel implique l'entrelacement de la passivité et de l'activité qui fonde originairement le concept d'intentionnalité chez Husserl. Selon lui, dans la temporalité immanente, le commencement suppose déjà une rétention.

² LPT, § 31, p. 88.

en réalité enchevêtrement entre elles, mais on retient surtout que le primat du *présent* ou du *maintenant* demeure. En quel sens demeure-t-il ?

En effet, Husserl considérerait que si un objet présent est un objet de perception, un objet passé un objet de remémoration, un objet futur un objet attendu, il est cependant frappant de s'apercevoir que ce qui tient ensemble dans une succession continue ces différents instants, c'est incontestablement le Présent, encore appelé « impression originale », « conscience impressionnelle » ou « conscience perceptive ». Cette hégémonie du présent s'explique par le fait que le souvenir primaire ou conscience rétentionnelle se rapporte toujours à ce qui a été présent et que l'attente ou conscience protentionnelle ne fait qu'attendre pour qu'advienne un nouveau présent. Pour Husserl, tous les actes intentionnels, qu'ils soient actes de perception ou non, s'accomplissent toujours dans le présent de la conscience. C'est en ce sens que ce qui est passé est *présentement* remémoré comme ayant été *présent* et ce qui appartient à l'avenir est *présentement* attendu comme un *présent* qui arrive. Il n'y a pas, si on suit Husserl, d'expérience du passé et d'expérience de l'avenir sans expérience du présent. Par conséquent, l'expérience du présent, autrement dit la « présentation » (*Gegenwärtigung*) ou la perception doit finalement être entendue comme le fondement permanent et incontournable de toute expérience du temps. Le souvenir primaire et l'attente primaire ne sont en réalité que ses formes dérivées, étant donné que tous les deux sont entendus comme des actes de « représentation » (*Vergegenwärtigung*).

Mais partir de ce primat du présent et de cette relativité du passé et de l'avenir pour conclure que Husserl voit dans le présent un pur moment qu'on peut détacher et isoler, c'est manquer la manière dont celui-ci appréhende le phénomène de la durée temporelle. Et Derrida en était suffisamment conscience. Il avait très bien compris que pour Husserl, l'intentionnalité perceptive est toujours prise dans le mouvement de la durée où s'entrelacent indéfectiblement intentionnalité rétentionnelle et intentionnalité protentionnelle, autrement dit représentation de la durée qui vient juste de s'écouler et représentation anticipant la durée avenir dans le présent de la conscience. Et Husserl pensait effectivement que c'est en vertu de leur entrelacement ininterrompu qu'on peut suivre l'objet temporel dans son écoulement continu. Cela dit, c'est l'impression originale qui, en même temps présentifie, retient et anticipe. On voit bien que même au plus profond de leur entrelacement continu, le primat du présent ne cesse de demeurer à cause du rôle structurant de la conscience impressionnelle.

Mais Derrida voit tout de même quelque chose d'essentiel dans cet entrelacement de l'impression, de la rétention et de la protention. Il y verra là le moyen de déconstruire ce primat de la présence. C'est de cet entrelacement liant impression, rétention et protention dont il découvre toute la nécessité et, en même temps, toute l'ambiguïté qu'il partira pour mettre en question cette suprématie de la présence dans le présent vivant de la conscience. Derrida affectionnera particulièrement un passage de Husserl et c'est ce dernier qui le mettra d'ailleurs sur la voie d'une déconstruction du primat du présent dans le mouvement de la temporalité. A y regarder de près ces propos de Husserl, on remarquera qu'il s'agit, en réalité, d'une mise en question du primat du présent que Husserl lui-même avait entrevu, mais dont il s'abstiendra de tirer toutes les conséquences.

Car comment comprendre que Husserl qui, au départ, pense l'impression comme le seul fait originaire en vient encore à reconnaître l'originarité de la rétention qui n'est pourtant pas un acte de présentation ? Autrement dit, si l'impression et la rétention, c'est-à-dire le présent simple et le présent-passé viennent à s'unir et à partager l'originarité du temps, n'y a-t-il pas perte de l'originaire au sens d'une homogénéité ou d'une simplicité première ? L'impression que Husserl considérerait comme le « point-source » de l'écoulement temporel serait-il finalement le résultat d'une synthèse irréductible entre le présent et la passé, le présent et le non-présent ?

Il y a là une ambiguïté liée à la théorie phénoménologique du temps originaire que Derrida ne manquera pas d'exploiter les ressources. Autrement dit, Derrida va combattre le concept phénoménologique de temps originaire avec les difficultés que la phénoménologie suscite elle-même. Cette ambiguïté il l'entrevoit dans ces propos de Husserl que nous voulons ici reproduire. Husserl dit la chose suivante :

Si nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec les différences dans les façons de se donner qu'ont les objets temporels, l'opposé de la perception est alors le souvenir primaire et l'attente primaire (rétention et protention), qui entrent ici en scène, *en sorte que perception et non-perception passent continûment l'une dans l'autre*¹.

Husserl poursuit :

¹ *Ibid.*, §17, p. 56. C'est nous qui soulignons.

Au sens idéal, la perception (l'impression) serait alors la phase de la conscience qui constitue le pur maintenant et le souvenir, toute autre phase de la continuité. Mais ce n'est là précisément qu'une limite idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut rien être en lui-même. *Il reste au demeurant que même ce maintenant idéal n'est pas quelque chose de différent toto caelo du non-maintenant, mais au contraire en commerce continuuel avec lui. Et à cela correspond le passage continuuel de la perception au souvenir primaire*¹.

De ces deux passages de Husserl impliquant réciproquement et indéfectiblement l'impression et la rétention, entendons par là, le présent et le non-présent, la perception et la non-perception, dans le même processus continu de succession temporelle, Derrida tire l'enseignement suivant :

Dès lors qu'on admet cette continuité du maintenant et du non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone d'originarité commune à l'impression originaire et à la rétention, on accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick* : la non-présence et l'inévidance dans le *clin d'œil de l'instant* (...). Cette altérité est même la condition de la présence, de la présentation et donc de la *Vorstellung* en général, avant toutes les dissociations qui pourraient s'y produire².

Derrida poursuit :

Ce rapport à la non-présence, encore une fois, ne vient pas surprendre, entourer, voire dissimuler la présence de l'impression originaire, il en permet le surgissement et la virginité toujours renaissante. Mais il détruit radicalement toute possibilité d'identité à soi dans la simplicité³.

Il en résulte alors selon lui que...

...la présence du présent perçu ne peut apparaître comme telle que dans la mesure où elle *compose continûment* avec une non-présence et une non-perception, à savoir le souvenir et l'attente primaires (rétention et protention). Ces non-perceptions ne s'ajoutent pas, n'accompagnent pas

¹ *Ibid.*, §16, p. 57. C'est encore nous qui soulignons.

² *VP*, p. 73.

³ *Ibid.*

éventuellement le maintenant actuellement perçu, elles participent indispensablement et essentiellement à sa possibilité¹.

Quel enseignement pouvons nous tirer de ces conclusions de Derrida ?

Retenons pour l'essentiel que, pour Derrida, la déconstruction du présent passe par la mise en cause de cette conception du temps entendue comme succession homogène de présents modifiés. Car Husserl concevait justement la rétention et la protention comme des « modifications » du présent. Mais selon Derrida, le passé aussi bien que le futur participent à disjoindre le présent dans son identité à soi. Devant un Husserl qui soutient que la rétention et la protention qui sont des non-perceptions, ne sont toutefois pas des moments indépendants du présent qui, seul, appartient à la perception, mais que perception et non-perceptions s'échangent continûment les uns les autres suivant le mouvement continu de la temporalisation, Derrida conclut alors que le présent originaire et constituant n'est donc absolu que dans sa continuité avec un « non-présent » qui est tout à la fois constitué par lui, et en lui. La synthèse originaire est justement celle du constitué et du constituant, du présent et du non-présent, de la temporalité originaire et de la temporalité non-originaire. C'est avec cette synthèse *a priori* de l'impression et de la rétention, du présent et du non-présent, de la perception et de la non-perception, que entre en scène chez Derrida l'idée d'altérité ou d'une transcendance originaire devant mettre en question le présent comme forme pure de la temporalité. La mise en cause du temps présent entreprise par Derrida est dictée par la nécessité de penser dans le mouvement même de la temporalité l'inscription d'une altérité irréductible, par la nécessité de montrer que le temps ne peut pas être pensé comme auto-affection pure, mais plutôt comme hétéro-affection.

De même que Derrida pensait qu'on pouvait dresser une analogie entre le rapport à l'alter ego tel qu'il se constitue dans l'ego absolu et le rapport au passé tel qu'il se constituait dans l'absolu du présent vivant², de même il comprendra cet enchevêtrement de l'impression et de la rétention comme un supplément de l'enchevêtrement entre expression et indication dans la théorie du signe. L'impression renverrait selon lui à l'expression, c'est-à-dire à la présence de la conscience à elle-même dans le présent, tandis que la rétention serait à rapprocher du côté de l'indication et, donc de la répétition différentielle qui constitue la

¹ *Ibid.*, p. 72.

² Derrida dira d'ailleurs que « *dans la temporalisation originaire et le mouvement du rapport à autrui, tels que Husserl les décrit effectivement, la non-présentation ou la dé-présentation est aussi « originaire » que la présentation* » GR, p. 91.

présence de l'objet idéal tout en la perdant. La rétention est pour Derrida un exemple de la représentation indicative dont il prétend qu'elle ne va pas sans parasiter toute présentation expressive du sens. Le lien entre impression et rétention est compris par Derrida comme l'impératif d'un rapport à l'altérité de la reproduction indicative au sein même de la présentation. La rétention est donc du côté des représentations telles que la répétition et la reproduction.

Là où Husserl maintient une distinction essentielle entre impression et rétention, en voyant dans la rétention une forme dégradée de la présentation, et le re-souvenir comme relevant de la re-présentation, Derrida voit en eux deux formes d'une représentation dont la racine commune est la trace ou la différence qui habite la pure actualité du maintenant. Pour lui, le maintenant est toujours frappé par une disjonction qui est le *lieu* même de l'altérité. Cette altérité du temps renvoie selon Derrida à un passé *sans* origine, à un passé absolu et irréversible qui n'a jamais été présent. Ce renvoi à un passé absolu est au centre de l'usage derridien de la notion de « trace ». Alors dira-t-il :

Si la trace renvoie à un passé absolu, c'est qu'elle nous oblige à penser un passé qu'on ne peut plus comprendre dans la forme de la présence modifiée, comme un présent-passé. Or comme tout passé a toujours signifié présent-passé, le passé absolu qui se retient dans la trace ne mérite plus rigoureusement le nom de « passé »¹.

Merleau-Ponty disait déjà que le présent n'est pas coïncidence absolue sans transcendance². Et cette position est proche de celle que défend Derrida. Car selon lui, la rétention est pour lui la marque de cette transcendance. Avec la rétention en effet, Derrida voit une conscience impressionnelle n'apparaître que dans un écart avec elle-même, une conscience impressionnelle qui ne se constitue qu'au détour de cet écart. Pour Derrida, c'est la preuve que l'absoluité de la conscience décrétée par Husserl ne va pas sans l'inadéquation qui en constituerait l'impossibilité structurelle. La rétention est cette marque indicative qui a toujours déjà transgressé l'impression, retardant ainsi indéfiniment toute adéquation et toute originarité. L'écart comme trace originaire ne se tient que dans la présence qu'elle conduit immanquablement à son effacement. On verra que chez Derrida la trace n'est pas seulement langagière comme dans le cas de l'indice face à l'expression. Elle n'est

¹ *Ibid.*, p. 97.

² M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 249.

pas non plus simplement la trace d'autrui dans l'ego constituant. La trace est aussi temporelle. L'expérience de la rétention nous fait voir ce qu'est la trace temporelle à même le présent impressionnel.

Avec l'expérience de la rétention, Derrida peut émettre l'une de ses plus grandes thèses, à savoir que l'impossibilité originaire de la présence pure dans l'impression est toujours déjà habitée par l'écart rétentionnel qui, lui-même, ne peut apparaître que dans une semblable impossibilité originaire. Ce que cherche en réalité Derrida, c'est de parvenir à l'expression d'une origine non fondative, répondant à rien de semblable à un *telos* ou à un archè. Il est certes vrai que la présence rétentionnelle du passé dans le présent de la conscience absolue commande les analyses husserliennes sur le temps¹. Mais Derrida pense qu'avec l'expérience de la rétention, c'est le passé qui s'introduit dans le présent et dans la présence de la conscience à elle-même afin d'opérer son décentrement à soi. Il s'y introduit en effet un écart au sein du présent de la conscience entre ce qui est présenté comme présent et ce qui est présenté comme passé. Pour Husserl la rétention est une « intentionnalité d'un type particulier » : elle faisait que chaque expérience présentement vécue portait la trace des vécus antérieurs à la manière d'une « queue de comète ». A travers elle la conscience présente est conscience non seulement de l'instant présent, mais aussi des instants passés du même flux de conscience. Mais Husserl pense, contrairement à Derrida, que loin d'entamer l'appréhension directe du présent, la rétention prolonge simplement le champ de cette appréhension bien au-delà de celui-ci.

De son côté, Derrida voulant déstabiliser la théorie husserlienne de la conscience intime du temps en se fondant sur le lien de dépendance réciproque qui unit impression et rétention, celui-ci fera glisser la rétention du côté de la représentation, du signe indicatif, de la trace et de la différance. Pour lui, loin de prolonger la présence absolue de la conscience, la rétention y ferait plutôt obstacle et la différerait à l'infini. Pour Derrida l'impression et la rétention ne forment pas une unité simple, mais toujours déjà compliquée. Le maintenant présent compose originairement avec le non-maintenant. Si le présent se réduisait à l'unité simple et absolue du maintenant, on ne voit pas comment on en sortirait pour accéder à l'écoulement du temps. La rétention avait permis à Husserl d'abandonner l'idée

¹ R. Bernet disait notamment dans *La vie du sujet* : « Dans le souvenir, le présent et le passé se trouvent indissociablement enchevêtrés : le passé est présent comme passé et ce passé est un présent passé ». Cf. p. 218. Il précise que l'auto-donation de la conscience absolue bien qu'elle soit déterminée comme « présent », il faut toutefois considérer ce « présent » comme différence entre le présent et le passé. Ce présent originaire de la conscience absolue est un « présent »-qui-devient-« passé ». Cf. p. 236.

d'un temps qui trouverait son origine dans un maintenant absolu. C'est pourquoi Derrida, partant de cette constatation husserlienne, va alors conclure que le temps se constitue à partir de la différence originaire entre le maintenant et le non-maintenant. Ce lien indéfectible entre impression et rétention fait que le présent, dès sa première émergence, est hanté par l'altérité du ne-plus-présent. Aux yeux de Derrida l'impression apparaît donc comme le résultat d'un enchevêtrement originaire. Il s'ensuit qu'il n'existe pas de présence simple et instantanée de la conscience à elle-même et que le flux de la conscience se présente toujours de façon différentielle entre ce qui est maintenant et ce qui n'est plus ou n'est pas encore. Pour Derrida, la conscience de soi, loin d'être immédiate, ne se réalise que dans l'après-coup d'un présent différé. Le maintenant qui est dit être le *Jetztpunkt* de la durée temporelle ne peut être pensé en dehors du non-maintenant qui en découle.

Pour Derrida, étant donné que la rétention est dialectiquement solidaire de l'impression et, que dans cette dialectique infinie, elle empêche cette dernière de se réaliser pleinement, on peut alors comprendre que le temps lui-même serait ce par quoi la chute du Présent advient inévitablement. En sachant, bien sûr, qu'avec la chute du Présent comme forme supposée indépassable de l'expérience originaire du temps, c'est là tout l'univers de l'idéalité, donc de l'identité, de la simplicité, de l'univocité, de la vérité, de la permanence, de l'intuition, etc., qui s'effondre. Au fond avec la chute du présent, c'est la subjectivité vivante comme source perceptive absolue, foyer du sens en générale qui se voit faucher en sa racine métaphysique.

Notons maintenant que cette critique derridienne de la temporalité phénoménologique va permettre à Derrida de définir son propre concept de temps. Il va définir à son tour le temps comme « espace » ou comme « devenir-espace », comme « espacement ». L'espacement désignera la mise en question finale de l'évidence absolue et simple du présent vivant, de la conscience comme présent vivant, de la forme originaire du temps comme présent vivant et de tout ce qui suppose la présence du présent en général.

b) Temporalité et espacement

Il est désormais acquis que Derrida refuse toute généalogie, toute téléologie, tout finalisme, toute dialectique, tout génétisme, tout commencement, tout point-source, tout point de départ. Toutes les notions qui renvoient à l'idée d'un fondement représentent, à ses yeux, cette volonté de parvenir à une maîtrise totale du sens. Et Derrida reste celui qui dénoncera toute prétention à la maîtrise et la

totalisation. La question du temps restera, dans le dispositif derridien, un élément essentiel de cette dénonciation.

Avec la question du temps va apparaître le surgissement d'une interrogation commune à Husserl et à Derrida, mais incontestablement aussi, le lieu où se dessine le point sur lequel Derrida semble s'éloigner de son maître. Si les deux peuvent s'accorder sur l'idée que le sens est de nature temporelle, Derrida cependant renonce à voir dans celui-ci quelque chose de présent à son origine. Pour Derrida, le sens est toujours déjà engagé dans le mouvement de la « trace » qui *retarde* continuellement sa venue en présence. Alors que pour Husserl la rétention est maintenue dans la sphère de la certitude originaire commandée par le maintenant vivant, ce qui élargira d'ailleurs la sphère de l'originarité en déplaçant la frontière entre l'originarité et la non-originarité, Derrida de son côté pense plutôt que...

...le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d'un présent dont la vie serait intérieure à soi. Le soi du présent vivant est originairement une trace¹.

Dans sa controverse avec la phénoménologie de la conscience intime du temps, Derrida va s'appuyer sur les contradictions présentes dans le discours husserlien. On remarque que Husserl voulant maintenir l'impression comme le « non-modifié absolu »², avait fini tout de même par reconnaître la nécessité de sa modification par la rétention et la protention. Or comment concilier la nécessité de ces modifications avec l'idée d'une impression originaire supposée être le « non-modifié absolu » ? Il y a là une difficulté dont Derrida ne manquera pas d'exploiter les ressources.

Derrida avait parfaitement reconnu sa dette à l'égard de la conception husserlienne du temps. De cette conception husserlienne du temps, il en avait surtout retenu la structure dialectique : dialectique du constituant et du constitué. Cette structure dialectique permettra à Derrida de laisser entrevoir la résistance que l'altérité du temps constitué opposera à la recherche de son origine constituante. La question que Derrida se pose est celle de savoir si cette dialectique n'appelle-t-elle pas à renoncer à l'idée même d'une impression originaire ?

¹ VP, p. 95.

² LPT, § 31, p. 88.

C'est en analysant les difficultés qu'entraînent les modifications rétentionnelle et protentionnelle pour la conception husserlienne de l'impression originaire que Derrida pensera la structure du temps depuis une dialectique originaire. Derrida sera conduit à reconnaître que le présent originaire est lui-même déjà un temps constitué. Selon lui, le présent originaire ne saurait être pur et simple, car il n'apparaît comme tel qu'en tant qu'il est toujours déjà génétiquement compliqué, contaminé, composé¹. Contrairement à ce que prétendrait la phénoménologie, la constitution ne va pas sans cette complication inextricable du constituant et du constitué. Derrida estime qu'en prétendant décrire une pureté d'origine, en réalité, Husserl ne faisait que traduire la complication originaire du constituant et du constitué, du maintenant et du non-maintenant. Et l'expérience de la rétention est le facteur irréductible de cette complication.

Nous avons déjà pu voir que pour Husserl la rétention et la protention appartiennent à l'originarité, pourvu seulement qu'on entende cette originarité en son sens large. La protention et la rétention qui entourent le maintenant sont pour Husserl des horizons temporels : la perception du maintenant se dépasse simultanément vers un futur et vers un passé pour devenir perception d'une durée. Et au sein de cette durée, Husserl pense que le passé et le futur restent cependant appréhendés dans la perspective du présent. Autrement dit, si chez Husserl, il est clair qu'on ne perçoit pas seulement le présent, cependant tout ce qu'on perçoit tire sa consistance ontologique et son mode de donation du présent. Le présent ou le maintenant est, pour Husserl, le « point de source originaire » (*Urquellpunkt*) du temps. Le présent impressionnel est la sensation originaire et, en même temps, la forme temporelle originaire de la sensation. Mais Husserl établissait ensuite que la rétention est une perception², mais une perception d'un genre unique où ce qui est perçu n'est pas un présent, mais un passé comme modification du présent.

A cet effet, prenant l'exemple de la mélodie comme vecteur de la temporalisation phénoménologique, Husserl faisait remarquer que l'apparition d'un son n'entraîne pas la disparition complète du son précédent : chaque son précédent se conserve tout en se modifiant continuellement dans la conscience actuelle. Pour Husserl, il est entendu que rien ne précède le présent³. Autrement dit, selon lui, il n'y a pas de

¹ PG, p. 128.

² Il dit notamment que « *si nous nommons perception l'acte en qui réside toute origine, l'acte qui constitue originellement, alors le souvenir primaire est perception. Car c'est seulement dans le souvenir primaire que nous voyons le passé, c'est seulement en lui que se constitue le passé, et ce non pas de façon re-présentative, mais au contraire présentative* » LPT, §17, p. 58.

³ *Ibid.*, § 32, p. 91.

« conscience initiale, débutant par un souvenir récent, sans avoir eu de perception préalable »¹. Or pour Derrida, la dialectique infinie de la rétention et de la protention contrarie l'originarité d'une impression absolument présente. Admettre avec Derrida que l'impression originaire présuppose déjà la rétention, reviendrait comme le dit D. Giovannangeli, « à introduire au cœur même de la conscience constituante, avec l'antériorité, la transcendance de la chose constitué »². Le passé, tout comme la passivité, fait que l'impression ou la conscience perceptive ne se constitue qu'en accusant un retard impossible à combler. Le retour phénoménologique à une origine purement et absolument constituante serait donc un vœu irréalisable, car toute constitution accuse toujours un retard sur l'altérité et la transcendance du passé, de la passivité, de l'autre et du monde.

Ce que pense Derrida, c'est qu'il n'y a pas d'origine du temps : il n'y a pas de source unique d'où jaillirait la durée temporelle. Il y a plutôt un rapport de réversibilité entre le maintenant et le non-maintenant. Le temps serait l'effet d'une différence, d'une indécidabilité irréductible. Le maintenant vivant ne se constituerait comme source perceptive absolue qu'en continuité avec la rétention comme non-perception. Une frontière entre perception et rétention que Derrida ne situe plus comme Husserl « entre le présent pur et le non-présent, entre l'actualité et l'inactualité d'un maintenant vivant, mais entre deux formes de re-tour ou de re-stitution du présent, la ré-tention et la re-présentation »³. La rétention est le retour du présent, la condition de sa répétition à l'infini dans ce qu'il a cessé d'être. La rétention est cette non-identité à soi du présent qui rend possible aussi bien la représentation que la présentation. Selon Derrida, qu'il s'agisse de la rétention ou du souvenir secondaire, c'est la présence du présent qui est pensée en partant « du pli du retour »⁴, du mouvement de sa répétition. Et jamais une répétition ne restitue à l'identité ce qu'elle répète. Autrement dit, toute répétition n'est jamais répétition du même, mais toujours répétition dans la différence.

Pendant qu'avec Husserl on en est encore à penser la présence comme forme universelle de la vie transcendantale, Derrida tend par contre à montrer que la temporalisation transcendantale, loin d'être ce « temps intime » auquel on accède grâce à la réduction du monde et du temps du monde, est déjà en elle-même ouverture au monde, à l'espace, à l'extériorité. Derrida se focalise sur le phénomène de la rétention : celle-ci implique pour Derrida un *écart* au cœur même du présent.

¹ *Ibid.*, 13, p. 48.

² D. Giovannangeli, *Le retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 101.

³ *VP*, p. 75.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

Dans la perspective derridienne, le présent n'est plus défini à partir de l'identité à soi, auto-affection pure, ouverture temporelle à un présent qui n'aurait rien à avoir avec le « dehors » du monde, mais plutôt non-identité, ouverture au monde, disons en termes proprement derridiens, « espacement », « intervalle ». La trace rétentionnelle est identifiée, suivant la métaphore spatiale de Derrida, comme « espacement ». Ce que va tenter d'élaborer Derrida à partir de la notion d'« espacement », ce n'est rien d'autre que l'expérience de la différence temporelle vécue depuis ce qui semble phénoménologiquement apparaître comme l'évidence absolue du Présent vivant. Avec son thème de l'espacement, Derrida va montrer que le Présent se trouve déjà *entamé* par la condition de sa propre présence à soi.

Pour Derrida, l'espacement est un mot qui dit l'articulation du temps et de l'espace. Selon la formule de Derrida, l'espacement est le « devenir-espace du temps et le devenir-temps de l'espace »¹. Pour lui, ce devenir commun du temps et de l'espace dans l'espacement ne peut pas se donner comme telle une expérience phénoménologique de la présence. Car dit-il, cet espace-temps « *marque le temps mort dans la présence du présent vivant, dans la forme générale de toute présence* »².

C'est alors que, selon Derrida, l'extériorité dans toutes ses formes habite déjà l'intimité la plus propre du présent. L'espacement va traduire l'idée que l'être-originaire est toujours déjà sorti de soi. L'espacement est le rapport de l'intimité du présent vivant à son dehors, l'ouverture à l'extériorité en général. Pour Derrida, la temporalisation du sens est d'entrée de jeu « espacement »³. Voici ce que Derrida dit de l'espacement :

Dès qu'on admet l'espacement à la fois comme « intervalle » ou différence et comme ouverture au dehors, il n'y a plus d'intériorité absolue, le « dehors » s'est insinué dans le mouvement par lequel le dedans du non-espace, ce qui a nom le « temps » s'apparaît, se constitue, se « présente ». L'espace est « dans » le temps, il est la pure sortie hors de soi du temps, il est le hors-de-soi comme rapport à soi du temps. L'extériorité de l'espace, l'extériorité comme espace, ne surprend pas le temps, elle s'ouvre comme pur « dehors » « dans » le mouvement de la temporalisation⁴.

¹ GR, p. 99.

² Ibid.

³ VP, p. 96.

⁴ Ibid.

En d'autres termes :

La sortie « dans le monde » est, elle aussi, originellement impliquée par le mouvement de la temporalisation. Le « temps » ne peut être une « subjectivité absolue » précisément parce qu'on ne peut le penser à partir du présent et de la présence à soi d'un étant présent. Comme tout ce qui est pensé sous ce titre et comme tout ce qui est exclu par la réduction transcendantale la plus rigoureuse, le « monde » est originellement impliqué par le mouvement de la temporalisation. Comme rapport entre un dedans et un dehors en général, un existant et non-existant en général, un constituant et un constitué en général, la temporalisation est à la fois le pouvoir et la limite même de la réduction transcendantale¹.

Avec l'idée d'espacement, c'est l'altérité de l'autre qui s'y marque avec toute sa transcendance irréductible. L'espacement désigne cet intervalle sans lequel les différences, les effets, la présence et l'absence, le même et l'autre, ne fonctionneraient pas ; l'espacement est ce qui les rapporte les uns aux autres sous la forme d'un jeu réciproque, jeu au cours duquel les différents éléments s'abusent, s'appellent tout en se repoussant. Le temps est donc espace et, l'espace est temporalité. Le temps est rapport originaire à l'altérité : altérité du monde en général.

L'espacement est ce qui permet aux non-identiques de ne jamais fusionner en une unité homogène. La texture inextricable du temps est caractérisée par l'enchevêtrement qui défie la réduction phénoménologique. Pour Derrida, rien n'est appelé à se montrer « en personne » en dehors de cette frontière commune qui les rapporte l'un à l'autre.

L'espacement est l'impossibilité pour une identité de se fermer sur elle-même, sur le dedans de sa propre intériorité ou sur sa coïncidence avec soi. L'irréductibilité de l'espacement, c'est l'irréductibilité de l'autre².

En d'autres mots :

L'espacement est temporisation, détour, délai par lequel l'intuition, la perception, la consommation, en un mot le rapport au présent, la référence

¹ *Ibid.*

² *POS*, p. 130.

à une réalité présente, à un étant, sont toujours différés. Différés en raison même du principe de différence qui veut qu'un élément ne fonctionne et ne signifie, ne prenne ou ne donne "sens" qu'en renvoyant à un autre élément passé ou à venir, dans une économie des traces¹.

L'espacement désigne chez Derrida l'autre nom de la différence originaire, autrement dit de la *différance*. Une différence qu'il faut comprendre comme une altérité originaire, sortie hors de soi, éclatement de l'identité, intrusion du dehors dans le dedans. C'est le signe que l'originarité absolue est déjà une synthèse impliquant *a priori* une modification de soi du présent vivant. Il n'y a donc pas chez Derrida de présent absolu, car le mouvement de la temporalisation est un mouvement d'auto-transgression du présent par le dehors de la rétention, par l'antériorité de la passivité, par l'altérité de l'autre, par l'extériorité du monde. Cette altérité originaire est constitutive du mouvement de la temporalité et par conséquent du présent dans son rapport au passé et au futur.

Par conséquent l'espacement désigne donc ce rapport du présent à ce qui n'est pas lui, rapport sur la base duquel il se constitue tout en se fissurant dans son identité. Les propos suivant de Derrida montrent que l'identité à soi du présent vivant est impossible et, avec lui, toutes les déterminations métaphysiques qui s'y rapportent.

La différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit « présent », apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. Il faut qu'un intervalle le sépare de ce qui n'est pas lui pour qu'il soit lui-même, mais cet intervalle qui le constitue en présent doit aussi doit du même coup diviser le présent en lui-même, partageant ainsi, avec le présent, tout ce qu'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tout étant, dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet².

¹ *Ibid.*, p. 40.

² *MP*, p. 13.

On va alors dire que Derrida introduit la notion d'« espacement » dans le but de penser une temporalité soustraite à l'emprise du présent. Ce sur quoi il mobilise l'essentiel de sa critique de la phénoménologie, reste l'argument du « Présent Vivant » ainsi que les déterminations ontologiques qui s'y rapportent, notamment celles du sujet et du fondement originaire. Sa tâche est alors d'essayer d'ébranler l'évidence apparemment sans faille de ce « Présent » comme structure de la temporalité. Reprenant ce qu'il considère comme l'enjeu majeur de la phénoménologie, à savoir son approche théorétique de la temporalité, Derrida désavoue l'idée que rien de ce qui demeure vivant ne quitte jamais le Présent, qui, lui-même ne se quitte pas. Il nous conduit à renoncer à l'évidence naïve selon laquelle seul le Présent se pense lui-même absolument et sans médiation. Selon lui, Le présent vivant est le concept fondateur de la phénoménologie comme « métaphysique de la présence »¹. Or, d'après lui, c'est à partir de ce présent vivant que se tient l'écart originaire, un écart qui se tient qu'en se déroband. L'espacement désigne ce rapport à l'altérité et au dehors qui renvoie toujours le présent hors de lui-même et, l'empêche ainsi de s'enfermer sur lui-même.

Pour Derrida, le présent vivant n'a rien d'une substance : il est toujours déjà divisé par ce rapport au dehors. A ce titre le présent vivant n'est donc pas pure présence à soi originaire, mais plutôt toujours déjà constitué par ce rapport différentiel à l'altérité. Mais comment peut-on prétendre continuer à se maintenir dans la phénoménologie tout en remettant catégoriquement en question, comme le fait Derrida, le principe même de l'intuition et de la présence ? On doit dire que c'est effectivement en cette ambivalence que se situe l'énigme de la filiation et de fidélité de Derrida à la phénoménologie : une fidélité qui ne va pas sans transgression, sans infidélité. Nous allons maintenant voir dans ce qui va suivre que cette infidélité qui transgresse ce dont elle se réclame appartenir, participe même de l'idée que Derrida se fait de la « déconstruction », pratique sur laquelle repose la « grammatologie », discipline qui, à ses yeux, pourrait être qualifiée de post-métaphysique et de post-phénoménologique, en vertu d'un principe maintes fois réitéré par Derrida, à savoir que « tout est écriture », ou encore « tout est texte ». Autrement dit, bien au-delà du sens, du sens de l'être, de la conscience et de la présence, il y a la textualité.

¹ VP, p. 111.

Chapitre deuxième

Derrida et la fondation de la grammatologie dans les limites de la phénoménologie

Comme une phénoménologie du signe en général, une phénoménologie de l'écriture est impossible¹.

La grammatologie doit déconstruire tout ce qui lie le concept et les normes de la scientificité, à l'onto-théologie, au logocentrisme, au phonologisme².

3. 1. Au fondement de la grammatologie : « tout est texte »

La phénoménologie est incontestablement le sol sur lequel s'est élevée la pensée philosophique de Derrida. C'est en partant d'elle, tout en se séparant de son modèle de vérité et de sa signification intentionnelle, que la philosophie de Derrida s'est peu à peu construite. Cependant, on doit dire que c'est justement avec la grammatologie que se situe le renversement qui achève le mouvement critique de Derrida hors de la phénoménologie. Loin de nier la dimension phénoménologique toujours à l'œuvre dans le travail de Derrida, nous estimons, à notre avis, que le vocable de « grammatologie » doit supplanter celui de « phénoménologie » lorsqu'il est question de désigner nommément la philosophie de Derrida. Mais en quel sens la grammatologie prend-t-elle le dessus sur la phénoménologie ?

Etant donné que la phénoménologie traite des phénomènes en termes de *phénomènes de sens*, et la grammatologie de son côté, en termes de *phénomènes de textes*, n'y a-t-il pas, dans l'ensemble de la philosophie de Derrida, une remise en question permanente des *phénomènes de sens* par les *phénomènes de textes*, et donc de la phénoménologie par la grammatologie ? A l'inverse d'une phénoménologie qui place le sens en avant du texte, l'avènement de la grammatologie ne coïncide-t-il pas avec le débordement du sens par le texte, autrement dit avec l'idée qu'il n'y a partout que du texte ? Ainsi, le surplomb du sens par le texte ne conduit-il pas la grammatologie aux limites de la phénoménologie ?

¹ GR, p. 99.

² POS, p. 48.

Contrairement à la phénoménologie qui se veut scientifique eu égard à sa quête permanente de sens, nous verrons A/ qu'en vertu de la spécificité de son objet, à s'avoir l'écriture, la grammatologie ne va pas sans remettre en question l'idée de "science" comme rapport au sens. Nous verrons ensuite B/que la pensée de Derrida est toute entière vouée à déchiffrer le caractère textuel du sens. Globalement, il apparaîtra que lorsque Derrida ramène la question du sens à celle de la textualité, cela n'ira pas sans mettre en crise la notion de présence qui forme le substrat conceptuel de la métaphysique et de la phénoménologie.

A/ La grammatologie comme science de l'écriture ?

L'une des questions à laquelle Derrida n'aura pas échappé, fut certainement celle de savoir si « la grammatologie est-elle ou non une "science" ? »¹. Autrement dit l'objet de la grammatologie, à savoir l'écriture, peut-il se laisser définir à partir des catégories traditionnelles de l'objet scientifique ? Il s'agit là d'une question que Derrida trouvera plus ou moins déroutante. Alors répondra-t-il de manière toute aussi déroutante, en disant qu'« *il n'y a pas de réponse simple à la question de savoir si la grammatologie est une "science"* »². D'où ce point d'interrogation que nous posons à la fin du titre de notre section. C'est dire dans quelle circonspection nous laisse Derrida, lorsqu'on veut opérer tout rapprochement instantané entre la grammatologie et ce qui est communément ou traditionnellement appelé "science". A l'évidence, la structure du terme « grammatologie » laisse penser *a priori* qu'il s'agirait d'une science dont l'objet est le « gramme » : le « gramme » qui n'est rien d'autre qu'une manière de désigner l'écriture. On serait donc tenté de croire que Derrida aurait pour projet de mettre en œuvre une science de l'écriture. Et que la grammatologie serait le nom donné à cette science de l'écriture.

Mais paradoxalement, Derrida refuse d'accorder à la grammatologie ce statut de science, à condition, selon lui, de redéfinir le mot « science » et, plus fondamentalement encore, de redéfinir le mot « écriture ». Il rejette systématiquement toute idée de voir en elle une discipline particulière en charge d'un domaine déterminé qui serait l'écriture et, quant au terme « écriture », il refuse toute limitation de ce dernier à désigner les seuls caractères de notation alphabétique. La définition qu'il donne de la grammatologie est celle d'une théorie générale de l'écriture, même si cette théorie générale de l'écriture qui était annoncée

¹ POS, p. 48.

² Ibid., p. 49.

finira paradoxalement par culminer en une théorie générale de son impossibilité, au point que le terme même de « grammatologie » va s'avérer être quelque chose de défaillant¹.

Pour Derrida, l'idée de "science" en son essence, désigne le triomphe même du *logos*, du concept, du sens, de la vérité. En d'autres termes, l'idée de "science" ou de "scientificité", reste ce qu'il y a de plus logocentrique. Elle consacre le règne d'une raison en quête de vérité et d'une conscience assurée de se posséder elle-même. Selon Derrida, l'idée de "science", même en son inclinaison positiviste ou empiriste, ne va pas sans présuppositions métaphysiques, sans un rapport de la conscience au sens ou à l'objet qui est celui de la présence et de la transparence. Or pour Derrida, l'avènement de la grammatologie doit nous rendre capable de penser une idée de "science" sans référer à la présence : la présence comme conscience, la présence comme objet dans la représentation, la présence comme vérité dans l'intuition. Le *gramme* qui est l'objet de la grammatologie, peut-il se laisser définir par les critères objectifs de l'objet scientifique, tels que l'empiricité, la singularité, le contexte, l'objectivité, etc. ?

La grammatologie devra se substituer à l'idée traditionnelle de la science comme puissance intuitive du *logos*, car le gramme va justement s'avérer être ce qui détruit ou déstabilise tout *logos*, ce qui échappe au pouvoir appropriant de l'intuition. L'écriture, dit Derrida, est ce qui « *ne pourra jamais être reconnue comme objet d'une science. Elle est cela même qui ne peut se laisser réduire à la forme de la présence. (...) celle-ci commande toute objectivité de l'objet et toute relation de savoir* »².

Pour Derrida, il ne peut y avoir de science, de philosophie ou de phénoménologie de l'écriture, car la science, la philosophie ou la phénoménologie suppose ou anticipe toujours la maîtrise de son objet, or l'écriture est justement ce qui défie toute maîtrise. La science, la philosophie et la phénoménologie ont vocation à penser la vérité, or pour la grammatologie, le propre de l'écriture est

¹ Au début *De la grammatologie*, (p. 13-14) Derrida se prononce sur l'impossibilité de cette science de l'écriture : « *Nous voudrions surtout suggérer que, si nécessaire et si féconde qu'en soit l'entreprise, et même si, dans la meilleure hypothèse, elle surmontait tous les obstacles techniques et épistémologiques, toutes les entraves théologiques et métaphysiques qui l'ont limitée jusqu'ici, une telle science de l'écriture risque de ne jamais voir le jour comme telle et sous ce nom. De ne pouvoir jamais définir l'unité de son projet et de son objet. De ne pouvoir écrire le discours de sa méthode ni décrire les limites de son champ. Pour des raisons essentielles : l'unité de tout ce qui se laisse viser aujourd'hui à travers les concepts les plus divers de la science et de l'écriture est au principe, plus ou moins secrètement mais toujours, déterminée par une époque historico-métaphysique dont nous ne faisons qu'entrevoir la clôture* »

² GR, p. 83.

d'être justement sans vérité. La grammatologie indique que l'écriture est ce qui déstabilise le concept même de vérité en sa racine.

Il est établi que, pour Derrida, « *La grammatologie doit déconstruire tout ce qui lie le concept et les normes de la scientificité à l'ontothéologie, au logocentrisme, au phonologisme* »¹. La grammatologie va désigner alors l'espace où a lieu la contestation à l'intérieur de la scientificité et de raison en général. Derrida ne vise donc pas à créer une science de l'écriture. Il faut même dire, contre toute évidence, que Derrida ne tend pas à réhabiliter le concept commun ou populaire d'écriture, c'est-à-dire l'écriture alphabétique ou phonétique. Derrida cherche plutôt à comprendre les conditions de possibilité d'une science de l'écriture ainsi que les limites de cette science. Car pour Derrida, l'idée de science en son sens classique ou positiviste, est liée fondamentalement, dans ses projets et dans ces concepts, à la métaphysique. Selon lui :

Il faut à la fois aller au-delà du positivisme ou du scientisme métaphysiques et accentuer ce qui dans le travail effectif de la science contribue à la libérer des hypothèques métaphysiques qui pèsent sur sa définition et son mouvement depuis son origine. Il faut poursuivre et consolider ce qui, dans la pratique scientifique, a toujours déjà commencé à excéder la clôture logocentrique².

S'agissant de la grammatologie :

Je dirais d'un mot qu'elle inscrit et dé-limite la science ; elle faire librement et rigoureusement fonctionner dans sa propre écriture les normes de la science ; encore une fois, elle marque et en même temps desserre la limite qui clôture le champ de la scientificité classique³.

La grammatologie, à défaut d'être elle-même une science, eu égard aux présupposés métaphysiques qui continuent de noyauter l'idée même de science depuis ses origines, est plutôt une épistémologie de la science, une science de la science, science des conditions de possibilité de la science. Son intérêt porte sur ce qui est parfois inaperçu, mais qui rend pourtant possible la science tout en la démarquant de la métaphysique.

¹ POS, p. 48.

² Ibid.

³ Ibid., p. 48-49.

Derrida considère que le problème de la grammatologie est essentiellement celui de la métaphysique, même quand celle-ci prend la forme de sa déconstruction. Comprendre la grammatologie, c'est notamment étudier le rapport que Derrida entretiendrait avec le langage, et ce, sur fond d'une compréhension métaphysique du langage. Ce rapport derridien au langage vise la déconstruction en son sein de toute teneur métaphysique. En d'autres termes, à défaut de dire ce qu'est l'écriture, c'est-à-dire son essence ou son origine, la grammatologie est plutôt le nom qui désigne la philosophie derridienne du langage. En effet, d'après Derrida, la linguistique de Saussure qui se voulait scientifique, ne manquait pas de traîner avec elle une présupposition métaphysique qui habitait déjà Platon et Aristote jusqu'à Hegel et Husserl. Cette présupposition est la supériorité de la parole sur l'écriture, supériorité de l'une qui entraînait l'effacement ou l'exclusion de l'autre du champ de la linguistique. Derrida explique que le logocentrisme qui rime avec substantialisme et essentialisme, constitue le nœud métaphysique de la linguistique, ce qui explique que dans son rapport au langage, cette linguistique métaphysique a toujours jeté son dévolu sur le langage parlé au détriment du langage écrit. Derrida déclare en effet :

La réduction de l'écriture — comme réduction de l'extériorité du signifiant — allait de pair avec le phonologisme et le logocentrisme. On sait comment Saussure, selon une opération traditionnelle, qui fut aussi celle de Platon, d'Aristote, de Rousseau, de Hegel, de Husserl, etc., exclut l'écriture du champ de la linguistique — de la langue et de la parole — comme un phénomène de représentation extérieur, à la fois inutile et dangereux¹.

Pour les tenants d'un logocentrisme déclaré, à savoir de Platon jusqu'à Husserl, en passant J.-J. Rousseau et F. de Saussure, dans le rapport de l'écriture à la parole, l'écriture serait à mettre au rang de ce qui obscurcit la libre parole naturelle. Au regard d'une compréhension métaphysique, phénoménologique, linguistique, essentiellement phonologique, une science grammatologique paraît donc seulement devoir occuper un rang second, subordonné, le rang qui revient à ce qui traite uniquement d'un système de signes dérivés par rapport à un système de signes premiers, qui serait la langue parlée. Mais lorsque Derrida aborde la question de l'écriture, il ne voit pas en elle quelque chose qui serait le reflet d'une parole essentielle, originale, dite par un locuteur s'exprimant en première personne. La

¹ *Ibid.*, p. 35-36.

grammatologie va s'en prendre à toute volonté de penser une essence, un original du langage. Selon Derrida, dans le logocentrisme de la philosophie et de la linguistique, tout se passe comme si la secondarité partout proclamée de l'écriture visait à masquer sa priorité, son originarité.

La grammatologie va donc s'élever contre la position déclarée de logocentrisme qui fait de l'écriture, du texte, du gramme, du graphe, un problème d'une importance secondaire¹. Face au logocentrisme qui écarte l'écriture sans pour autant s'interroger sur le sens de cet écart, la grammatologie prend acte de ce geste d'écart pour donner à penser que, si l'écriture apparaît comme une menace à l'égard de la parole, c'est peut-être parce que sa position n'est pas aussi extérieur au langage comme on voudrait le croire. La position derridienne présente le langage comme quelque chose qui porte en lui sa propre menace. Autrement dit, loin de toute préoccupation historiciste, Derrida pense que la naissance du langage est en même temps son déclin, le surgissement premier de la parole est en même temps sa chute originelle. Telle est la position qui semble se dégager chez lui au moment où il pose les fondements de la grammatologie. Pour lui, la violence du logocentrisme au moment où il écarte l'altérité de l'écriture, lui vient de son angoisse devant l'idée de voir justement le langage apparaître comme l'un des visages de l'écriture. Autrement dit :

Tout se passe comme si ce qu'on appelle langage n'avait pu être en son origine et en sa fin qu'un moment, un mode essentiel mais déterminé, un phonème, aspect, une espèce de l'écriture².

Or selon Derrida, il faut passer et penser à une nouvelle situation de la parole, l'amener à intégrer une structure dans laquelle elle ne sera plus le maillon central. Pour lui, il faut penser un concept d'écriture qui excède et comprend celui du langage. Et cela suppose bien entendu une définition non métaphysique, non transcendantale, non linguistique, du langage et de l'écriture. La définition métaphysique, transcendantale, linguistique, du langage va de pair avec la croyance en l'intériorité absolue, croyance en la séparation radicale entre le dedans et le dehors. C'est alors que Derrida nous invite à comprendre la grammatologie comme ce raisonnement qui vient en réaction contre le mythe de l'intériorité.

¹ Il faut préciser que la position du logocentrisme consiste moins à dire qu'il n'y a pas présence du sens dans le texte, qu'à reconnaître que ce sens une fois présent dans le texte, devient faiblement ou maladroitement signifiant.

² *GR*, p. 18.

Comprendre le message qui donne naissance et vie à la grammatologie, c'est comprendre l'idée que jamais la raison n'a été sans inquiétude, et que le repli dans l'intériorité transcendantale n'a jamais constitué un abri tout à fait sûr.

La grammatologie de Derrida est donc une pensée du langage tournée vers son extériorité, une extériorité envisagée telle que, par un retournement de perspective, elle serait ce qu'il y a de plus intérieur à ce que nous tenons depuis toujours pour l'essence du langage¹. La grammatologie est donc une pensée du dehors, ce dehors toujours menaçant et pourtant logé au cœur même de la raison. Pour Derrida, même Descartes, considéré comme l'homme qui a proclamé le triomphe d'une raison sûr de se posséder elle-même, n'a pas été insensible au dehors de la folie qui menaçait la raison.

Selon lui, les textes ne sont pas simplement des signes extérieurs de ce qui tendrait à se signifier dans une intention expresse. Ils renvoient plutôt à ce que trahit ce désir de signifier, à savoir que quelque chose comme son substitut est soupçonné d'entamer ce signifié dont on garde la nostalgie. C'est ce substitut textuel qui dérobe la présence pure dont on rêve. Pour Derrida, la grammatologie serait donc une pensée du langage sans être réductible à aucune science régionale ou particulière, car ce qu'elle pense ce n'est ni le langage en ses deux sens restreints de parole et d'écriture. Elle pense plutôt ce qui rend tout langage possible, à savoir la trace². Elevé à la dimension de la trace, le langage se comprend désormais comme un système de signes et de différences se renvoyant les uns les autres indéfiniment. La grammatologie n'est donc pas une théorie pure du langage, une sémiologie qui serait l'expression d'un « s'entendre-parler », d'un « vouloir-se-signifier » qui réaliserait instantanément le rêve de la présence comme rapport préalable à soi de ce sens qui sera ensuite transporté à l'extérieur ou au signe. Pour Derrida, la grammatologie est l'étrange expression d'une « pensée-qui-ne-veut-rien-dire », pensée qui excède et interroge « le vouloir-dire et le vouloir-s'entendre-parler »³. Il n'y a pas en elle l'intention de faire apparaître ou de signifier un sens dans l'éclat de sa présence à soi originaire.

¹ L. Fontaine-De Visscher, « Les privilèges d'une grammatologie » in *Revue philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 67, N°95, 1969, p. 462.

² Derrida fait davantage savoir que la grammatologie ne saurait être une science semblable aux sciences particulières ou régionales que sont l'anthropologie, l'ethnologie, la linguistique, etc., car son objet qui est le gramme ne peut pas être défini en termes d'essence : on ne peut pas dire ce qu'est l'écriture. Elevant l'écriture au niveau de la *trace*, Derrida fera ensuite savoir que la *trace* est un *rien* qui ne saurait être conceptuellement appréhendé sous la forme d'une présence, car c'est dans l'écriture comme trace première que vient toute conceptualisation.

³ POS, p. 21.

Cependant, il ne serait pas correct de dire que Derrida s'éloigne de la question du « vouloir-dire ». Au contraire, la grammatologie est la mise en question du « vouloir-dire » à même sa possibilité. Car dit-il :

J'essaie d'écrire (dans) l'espace où se pose la question du dire et du vouloir-dire. J'essaie d'écrire la question : (qu'est-ce que vouloir-dire ? Il est donc nécessaire que, dans un tel espace et guidée par une telle question, l'écriture à la lettre ne-veuille- rien-dire. Non qu'elle soit absurde, de cette absurdité qui a toujours fait système avec le vouloir-dire métaphysique. Simplement (...) elle tente de se tenir au point d'essoufflement du vouloir-dire¹.

L'expression de cette absence de « vouloir-dire » n'est rien d'autre que l'écriture. Pour Derrida, si l'écriture « ne veut rien dire », elle n'est pas non plus absurde ou insensée, car l'absurdité ou l'absence de sens font système avec l'affirmation métaphysique du sens. Ne rien vouloir-dire c'est, pour Derrida, entrer dans un jeu de différences qui fait qu'aucune volonté, aucune intentionnalité expresse, aucune demande, ne vient commander, depuis sa présence dans la présence centrale d'un sujet, le mouvement et l'espacement textuel des différences. L'écriture ne veut rien dire au sens où elle n'est plus assujettie à l'autorité d'un sujet, elle n'est plus attachée à la présence en personne d'une conscience intentionnelle, mais qu'à travers elle le sens s'exprime désormais dans une chaîne interminable de différences et de références.

Pour Derrida, le sens d'un texte n'est jamais prédéterminé, il n'est jamais conçu d'avance, et, il n'y a pas de stabilité du sens non plus, il n'y a que des effets de sens, des simulacres de présence. Mais il faut ensuite préciser que la grammatologie n'est pas un « graphocentrisme » venu s'opposer à un logocentrisme ou à un phonocentrisme. Car il n'y a pas dans la grammatologie, l'expression d'un « centre ». Si le langage parlé peut revendiquer un commencement, son *archie* transcendantal dans l'intention silencieuse de la voix, l'écriture pour sa part n'a pas de commencement, et comme le dit Derrida, « *c'est même à partir d'elle, si on peut dire, qu'on met en question la requête d'une archie, d'un commencement absolu, d'une origine* »².

La pensée qui s'annonce dans la grammatologie se donne pour ce qui n'est nullement assuré de l'opposition du dehors et du dedans. Pour le fondateur de la

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibid.*

grammatologie, l'extériorité pure n'a pas de sens ; de même que l'intériorité pure n'en a pas non plus. Car le dehors n'est jamais que le dehors d'un dedans et le dedans n'est que le dedans d'un dehors. Ainsi, le logocentrisme, en voulant expulser le dehors de l'écriture, il ne faisait que l'introduire sournoisement au cœur même du langage originaire qu'il croyait être une pure intériorité. Pour Derrida, tout sens s'inscrit dans un système de différences et, par conséquent, tout résulte d'un procès. Selon lui, on aurait tort de croire que l'essence du langage serait à trouver du côté de la substance phonique, mais il faut plutôt chercher du côté de ce qui, dans la substance phonique, rendrait les différences pertinentes.

Le raisonnement qu'apporte la grammatologie derridienne est que tout le système de la langue parlée repose sur autre chose qu'elle-même. Ce sont ces différences qui s'écrivent en elle que la langue, dans sa compréhension métaphysique, phénoménologique, linguistique, s'efforce toujours à effacer. D'après Derrida, la parole n'est parole que parce qu'il y a des traces à effacer, que parce qu'il y a appui sur ces traces. A en croire Derrida, les notions de parole première, de logos originaire, de signifié transcendantal, de voix phénoménologique, ne naissent que d'une trace, elle n'est que son inscription et son effacement.

Mais pris en charge dans le cadre de la grammatologie, la trace devient ce sur quoi aucun concept ne peut avoir de maîtrise, étant donné que la trace constitue à la fois l'effacement de tout concept et sa condition de possibilité. Derrida pense que tout au long de l'histoire du logocentrisme, la trace est ce qui, depuis toujours, tombe dans l'oubli¹. La grammatologie est la pratique philosophique qui se montre vigilante au partage textuel du sens et des concepts. Le partage textuel du sens et des concepts auquel la grammatologie nous rend attentif n'est rien d'autre que le jeu des différences qui les compose. La grammatologie sera donc cette sortie hors de la métaphysique et de la phénoménologie logocentriques, sortie qui n'est possible qu'après avoir entrevu la clôture de cette dernière, à savoir le sens de l'être comme présence. Ce qui implique, que ce vers quoi doit plutôt s'orienter la pensée, et telle est l'apport et l'originalité de la grammatologie, c'est toujours sur ce qui ne va pas sans faire signe vers autre chose que soi et qui jamais ne se laisse maîtriser sous la domination de la présence. Ce que pense donc la grammatologie, c'est plutôt un système de renvois entre les signes linguistiques, système à l'intérieur duquel chaque signe porte en lui la trace de l'autre auquel il renvoie. D'où l'importance du concept grammatologique de « trace », concept impossible à penser dans le cadre d'une phénoménologie du sens intentionnel. La trace est, selon Derrida, ce dont

¹ GR, p. 258.

l'histoire de la métaphysique constitue l'effacement permanent, tout en étant ce qui permet d'ébranler les assurances logocentriques les mieux établies.

S'il faut donc donner une définition à la grammatologie, nous dirons qu'elle est cette « science de l'écriture » qui ne concerne pas seulement une étude de la graphie, mais qui vise en réalité l'analyse de « l'écriture en général » et qui conteste le statut habituel de l'écriture, représentative et dérivée, au profit d'un marquage originaire qu'il nommera et, que nous verrons plus tard, l'« archi-trace » ou l'« archi-écriture », l'écriture première ou originaire. On retient finalement que la grammatologie est cette science de « l'écriture généralisée ». Et ce que nous appelons ici la « textualité » n'est rien d'autre que cette généralisation du concept d'écriture chez Derrida. Nous tenterons maintenant alors de démontrer que la grammatologie repose entièrement sur l'idée d'une omniprésence du texte.

B/ Sens et textualité : la généralisation du texte et la puissance de la métaphore

La phénoménologie s'est longuement et toute entièrement dévouée à la recherche du sens, le sens comme phénoménalité des phénomènes, manière d'apparaître des choses à la conscience, et corrélativement, le sens comme orientation de la conscience vers les choses. Pour la phénoménologie, cette quête permanente de sens est vitale, car il en va de la nature même de l'intentionnalité comme rapport corrélatif de la conscience et des choses. Il n'y a pas de phénoménologie possible sans possibilité de recouvrement du sens des choses. Ce qui n'implique pas, bien entendu, que le sens soit toujours déjà donné. Mais on peut dire que la question que se pose inlassablement la phénoménologie est celle de savoir, comment ou en quel sens, se prête à la perception (immanente ou transcendante), tel ou tel phénomène ? La question du sens guide toutes les analyses de la phénoménologie et, Derrida s'efforcera à le démontrer, qu'il s'agisse de Husserl ou de Heidegger.

Pour Derrida, ce rapport au sens suppose toujours, lorsqu'il ne l'anticipe pas, le rapport à la présence : la présence comme intuition originaire du sujet à lui-même, la présence comme subsistance de l'objet et transparence de son sens dans la représentation consciente. Il faut ajouter que dans le cadre conceptuel d'une métaphysique de la présence, le sens pour demeurer vivant, nécessite toujours la présence « en personne » du sujet qui en est le dépositaire légal, le propriétaire légitime, veillant sur lui et exerçant sur lui une autorité sans partage. Le sens n'est

plus seulement la manière dont un objet peut être accueilli dans l'intuition, mais il est aussi ce qui doit son maintien et son vivant à l'étroitesse de sa proximité avec le sujet. Et cette proximité intuitive du sens au sujet va clairement apparaître dans l'analyse phénoménologique du langage.

En effet, la phénoménologie husserlienne du langage qui se dégage des *Recherches logiques* pose la question du sens comme apparaissant sous la forme du langage expressif, entendons par là, le langage animé d'une *Bedeutung*, langage que Husserl opposera au langage simplement indicatif, celui privé de *Bedeutung*. On rappelle que la *Bedeutung* ne désigne rien d'autre que le contenu de sens, le « vouloir-dire » du langage que Husserl prétendait isoler au moyen de la réduction phénoménologique en le ramenant à la sphère intime du sujet. Pour Husserl, le sens dans sa totalité devrait se comprendre comme quelque chose qui se constitue à l'intérieur d'un pur rapport à soi de la conscience. Ce qui fait que le vouloir-dire phénoménologique, dans sa radicalité, est l'expression d'une autonomie du sens se constituant loin de toute ouverture à l'altérité, à l'extériorité, au dehors. Le retour husserlien à « la vie psychique solitaire » est l'expression de cette autonomie sans partage du sens dans l'intériorité de la conscience.

Et c'est justement cette autonomie sans partage du sens, dans l'intériorité de la conscience, que le phénomène de la textualité, chez Derrida, va déconstruire. Ce que la textualité va déconstruire, c'est précisément l'idée que le sens est de nature entièrement idéale en son origine et que sa contamination par le sensible n'est qu'un fait secondaire dont il peut s'en passer sans conséquence. Ce que Derrida va déconstruire, c'est effectivement, l'idée que...

...le sens est une idéalité, intelligible ou spirituelle, qui peut éventuellement s'unir à la face sensible d'un signifiant, mais qui en soi n'en a nul besoin. Sa présence, son sens ou son essence de sens, est pensable hors de cet entrelacement dès lors que le phénoménologue, comme le sémioticien, prétend se référer à une unité pure, à une face rigoureusement identifiable du sens ou du signifiant¹.

En mettant en avant l'argument de la textualité comme structure généralisée du sens, la grammatologie derridienne va conduire l'extension du sens à déborder le simple cadre idéal et intelligible de celui-ci comme « vouloir-dire » et, de la présence effective du sujet qui prétend en être l'origine. Cependant, il ne s'agit pas de dire

¹ POS, p. 43.

que Derrida oppose à la phénoménologie du sens, une philosophie du non-sens. Si la grammatologie se présente comme une remise en question du rapport phénoménologique ou métaphysique au sens, elle n'est pas une invitation à penser l'absence de sens, le non-sens ou l'insensé. Ce serait faire d'elle un simple versant négatif de la métaphysique de la présence. Car, pour Derrida, toute pensée du non-sens continue de faire système avec la métaphysique du sens et, donc, de la présence.

On peut dire que l'un des grands apports de la grammatologie, c'est d'avoir su montrer, à travers la métaphore du texte, la pluri-dimensionnalité de l'écriture. Le phénomène derridien de la textualité, loin de confiner le sens dans une stricte intimité, comme ce fut le cas dans le monologue husserlien, va plutôt désigner l'ouverture à extériorité du sens, ouverture du dedans au dehors, du vivant au non-vivant, bref l'ouverture à l'altérité. Pour Derrida qui est un penseur de l'altérité, il est clair que toute relation à l'altérité ne va jamais sans altération. Alors comment Derrida en vient-il à introduire et à imposer la textualité, autrement dit l'écriture généralisée, dans l'univers de la philosophie, un univers essentiellement dominé, depuis Platon jusqu'à Husserl, par la recherche effrénée du sens, une recherche qui exigeait en même temps une mise à l'écart du texte comme élément extérieur et faiblement signifiant ? Nous verrons que les ressources de la métaphore seront considérablement mises à profit dans la perspective renversante et bouleversante qu'apporte Derrida.

Afin de mieux cerner le triomphe du texte par la description de sa texture, de sa structuration ou de sa composition chez Derrida, rappelons sa situation historique dans la philosophie.

En effet Derrida avait sans relâche relevé et dénoncé le traitement réservé à l'écriture, donc au texte, dans la philosophie en général. D'un côté, Derrida était conscient du fait que la philosophie a toujours eu affaire à son autre, cet autre qui la déborde, c'est-à-dire son altérité, son extériorité, son dehors. Selon Derrida, en excluant ainsi son autre ou son dehors qui l'excède, la philosophie entendait se donner une marge, une limite, une délimitation, un tracé sûr de ses frontières ; elle entendait ainsi délimiter son dedans par rapport à son dehors, s'approprier, par cette opération de délimitation, ce qui lui revient en propre, son réel contenu intrinsèque. Mais, pour Derrida, cette marge que voudrait se donner la philosophie, n'est jamais quelque chose de vierge, d'uniforme, elle est toujours aussi la marge de ce dehors qu'elle tend à exclure. La marge constitue l'espace commun où à la fois s'échangent, se débordent, et se contaminent le dedans et le dehors.

De l'autre côté, Derrida a toujours vu dans la philosophie, l'expression d'une lutte incessante et hiérarchisante qui opposait et subordonnait l'une à l'autre des catégories, par exemple, le mal au bien, le dehors au-dedans, le corps à l'esprit, l'absence et la présence, l'écrit à l'oral. S'agissant principalement de l'opposition entre l'écrit et l'oral, Derrida fait remarquer que depuis Platon et Aristote, un préjugé tenace n'a pas cessé de faire son chemin, préjugé selon lequel l'écriture est un vêtement de perversion, de dévoiement, un habit de corruption et de déguisement du sens qui repose entièrement et à l'origine dans la parole. Mais ce que fera Derrida pour sortir de cette lutte, c'est précisément de déceler les traces qui, en s'inscrivant dans les textes qu'il critique, sont à l'origine de leurs difficultés internes. De quoi s'agit-il concrètement ?

Il s'agit en fait, pour Derrida, de produire des déplacements disséminant dans l'ensemble de la conceptualité hiérarchique et oppositionnelle de la phénoménologie ou de la métaphysique, en écartant cette conceptualité vers ce qui l'excède absolument, c'est-à-dire vers ce lieu où le *logos* ne peut plus dominer, juger ou décider entre le positif et le négatif, la parole et l'écriture. Le texte que Derrida considère comme un tissu de traces entrelacées, tente d'inscrire dans le langage du présent un signifiant autre qui serait sans essence ni substance. C'est le texte qui conduira à la ruine de tout besoin de vérité et de présence. Le texte est, pour Derrida, cela même qui procure l'angoisse d'un dehors impossible à apprivoiser ou à expulser totalement, il est cela même qui condamne la présence dans chacun de ses modes — la présence comme sens, essence, existence, forme, substance, parole, être, conscience — à la transgression sans fin, à l'impureté, à l'impropriété ; devant le texte, Derrida va montrer que la conscience est soumise à l'épreuve de quelque chose qu'elle ne maîtrise ou ne domine pas. Le texte sera chez lui le synonyme même de la mort comme phénomène non maîtrisable. L'écriture, longtemps considérée comme ce supplément opaque dont l'action sur la parole est perverse, vicieuse, pathologique¹, et qui menace sans cesse la pure présence à soi d'un *logos* originaire², sera perçu par Derrida, comme ce qui, depuis toujours, a pu faire rêver

¹ GR, p. 57.

² S. Kofman expliquant cette exclusion de l'écriture dans la tradition dira : « *En expulsant l'écriture, en la refoulant, en la rabaissant, la métaphysique voudrait retrouver une intégrité et une pureté projetées mythiquement à l'origine, en ces temps lointains où la présence se serait offerte sans différence et sans souillure. Projection au dehors et à l'origine de ce qui toujours déjà a été au-dedans : la marque, le jeu, la différence, l'écriture* ». Cf. *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 100-101.

d'une origine, d'un signifié absolu, qui devrait se montrer en propre dans une parole première.

Derrida pense que craindre l'opacité ou le danger de l'écriture, c'est aussi reconnaître que l'écriture possède une puissance capable de déstabiliser le monopole sans partage de la parole. Avec l'argument de la textualité, ce qui vient à l'esprit, c'est l'idée que l'altérité doit circuler à l'origine du sens. Pour Derrida, il ne s'agit pas d'innocenter l'écriture, mais de montrer pourquoi la violence de l'écriture ne survient pas à un langage considéré lui-même comme innocent. Selon lui, il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord écriture. C'est pourquoi se tourner vers le dehors de l'écriture — ce que fait la grammatologie — ce n'est pas penser un ailleurs du langage. De même que penser l'altérité de l'écriture, ce n'est pas non plus penser un autre du langage.

Pour Derrida, il faut dire que le langage est un texte, même le monde est un texte, l'existence aussi est un texte. Tout est texte, dira-t-il, ou encore, il n'y a pas de « hors » ou de « dehors » du texte. Mais le texte n'est pas non plus un dedans, une intériorité, une totalité fermée sur elle-même. Mais alors qu'est-ce qu'un texte ? Comment décrit-il la texture, la composition, la structuration, d'un texte ? Et en quoi la texture du texte renvoie-t-elle à celle du sens ? Autrement dit, en quoi la structure du sens est-elle dite textuelle ? Derrida nous amène à comprendre la texture, la structuration, la composition du texte et, donc aussi, la textualité du sens, à partir de trois métaphores : d'abord la métaphore géologique de la « couche », puis la métaphore textile du tissu et de la couture, et enfin la métaphore organique de la greffe.

Ce que nous appelons ici l'omniprésence du texte, ce n'est rien d'autre que l'idée derridienne affirmant que « tout est texte », sans que le texte ne soit un Tout. L'omniprésence du texte chez Derrida signifie qu'il n'y a pas de « hors texte », sans que le texte ne soit non plus une intériorité close. Rien ne vient avant et rien ne se tient présent en dehors du texte. C'est pourquoi nous affirmons que, chez Derrida, le sens est compris en termes de textualité, ou encore que le sens est de nature — si on peut s'autoriser à parler de nature chez Derrida — textuelle. Pour Derrida, dire que « tout est texte », sans que le texte ne soit un Tout, c'est-à-dire une totalité, c'est reconnaître que partout il y a une écriture à lire, à interpréter, à déchiffrer, à décoder. Car pour Derrida, « *un texte n'est un texte que s'il cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu* »¹. On assiste à une

¹ DIS, p. 79.

généralisation de l'idée de texte chez Derrida. Une généralisation qui désigne chez lui le rapport à l'extériorité et à l'altérité en général.

Le texte, *dit-il*, affirme le dehors [...]. S'il n'y a rien hors du texte, cela implique, avec la transformation du concept de texte en général, que celui-ci ne soit plus le dedans calfeutré d'une intériorité ou d'une identité à soi (...), mais une autre mise en place des effets d'ouverture et de fermeture¹.

Avec la généralisation de la notion de texte, c'est aussi le concept d'écriture qui gagne en extension. Chez Derrida, on remarquera que l'écriture désigne tout ce qui peut donner lieu à une inscription en général. L'écriture désigne selon lui tout ce qui touche de près ou de loin à un programme². Il dira qu'il pense le concept d'écriture dans toutes ses formes variées : picturale, musicale, sculpturale³. C'est la preuve que tout est écriture : l'écriture est entièrement un système de notation attaché à chaque activité humaine⁴. On assiste chez Derrida à un élargissement illimité de la notion d'écriture. Selon lui, tout programme est écriture : de la cellule vivante étudiée par le biologiste à l'ADN qui est l'information génétique, jusqu'aux données de l'informatique, partout il n'y a que des marqueurs, des informations à déchiffrer, à décoder⁵. Pour Derrida, il n'y a pas un quelconque signe avant l'écriture.

C'est en cette généralisation qu'il faut comprendre la notion de texte chez Derrida. Le concept de texte apparaîtra chez lui en même temps que la limitation de la fonction d'auteur ou de sujet⁶. Mais il ne s'agit pas d'une onto-théologie du texte, autrement dit une pensée qui ferait du texte une origine ou une instance absolument présente. Pour Derrida, s'il faut désormais comprendre le sens comme un phénomène textuel, c'est parce que le texte ne signifie qu'en se différenciant de lui-même et en transformant d'autres textes. La notion de texte vient chez Derrida pour introduire la différence et produire du jeu dans le langage. L'élargissement du texte au monde et du monde au texte va permettre de ruiner l'idée de présence à soi originaire de la conscience. Ce qui fait que si tous les phénomènes sont reconduits au texte, il n'y a donc pas d'accès aux choses mêmes dans leur immédiateté. La

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *GR*, p. 19.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ M. Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Pocket, 2003, p. 11.

présence des choses sera comprise comme quelque chose d'interminablement différée.

Dans son texte « La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage »¹, Derrida montre que Husserl lui-même avait reconnu dans les *Recherches logiques* et ensuite dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, que l'expressivité linguistique était une « couche » (Schicht)² dans laquelle on pouvait observer l'entrelacement (*Verwebung*) entre des contenus purement expressifs, c'est-à-dire les contenus qui assurent la fonction proprement logique du discours, et des contenus non expressifs, ce qui dans le langage n'est pas purement logique. Husserl verra dans cet entrelacement quelque chose de semble au parallèle qui existe entre noèse et noème au sein de l'intentionnalité. Derrida cite³ d'ailleurs ce passage du début du § 124 des *Idées...I*:

A tous les actes considérés jusqu'à présent s'entrelacent de nouvelles couches d'actes : les actes expressifs, les actes « logiques » au sens spécifique ; ils n'invitent pas moins que les précédents à une élucidation du parallélisme entre noèse et noème. On connaît l'ambiguïté générale et inévitable du vocabulaire qui est conditionnée par ce parallélisme et qui se fait jour partout où les rapports en question affecte le langage.

Mais Husserl pensant que le discours est par essence expressif, parce qu'il consistait à porter au dehors un contenu de pensée intérieur, devrait donc réduire le seul contenu non-expressif qu'il considérerait comme extrinsèque et non essentiel à la nature du langage. Ce qui implique donc que la « couche » du langage qui doit sa configuration à cet entrelacement inextricable entre deux types de contenu, devrait se voir amputée d'une partie d'elle-même, afin que soit cerné et révélé ce qui dans le langage lui appartient en propre. Mais pour Derrida, en rapportant cet entrelacement des actes expressifs et ceux non-expressifs au parallélisme de la noèse et du noème, Husserl semble ne pas prendre la mesure de toute la difficulté qui s'y annonce. La difficulté, selon Derrida, va consister dans le caractère inextricable de cet entrelacement.

Derrida, pour sa part, entendait tirer profit de l'ambiguïté qui accompagnait cette métaphore de la « couche » ainsi que celle de l'« enchevêtrement ». Elle lui

¹ *MP*, p. 185-207.

² *Ibid.*, p. 189-191.

³ *Ibid.*, p.191.

permettait de montrer que le « vouloir-dire » que Husserl désigne comme l'essence du langage, est en réalité fondé sur autre chose que lui-même. Cette métaphore de la « couche », fondée essentiellement sur la loi de l'« enchevêtrement » de ses composants, rendra illusoire toute réduction du sens à sa seule dimension logique ou idéale. Elle ira jusqu'à traduire l'impossibilité structurelle de la réduction. Pour Derrida, il faut noter que l'enchevêtrement constitue aussi le problème de la phénoménologie, à la seule différence que cette dernière travaille plutôt au désenchevêtrement. Selon lui, tout le sens de la réduction phénoménologique réside dans la croyance en un désenchevêtrement possible de la structure textuelle du langage. On peut alors entendre Derrida dire :

Devant cette texture inextricable, devant cet enchevêtrement qui semble défier l'analyse, le phénoménologue ne se décourage pas. Sa patience et sa minutie doivent, en droit, démêler l'écheveau. C'est qu'il en va du « principe des principes » de la phénoménologie. Si la description ne fait pas apparaître un sol absolument et simplement fondateur de la signification en général, si un sol intuitif et perceptif, un socle de silence, ne fonde pas le discours dans la présence originellement donnée de la chose même, si la texture du texte est en un mot irréductible, non seulement la description phénoménologique aura échoué mais le « principe » descriptif lui-même aura été remis en question. L'enjeu de ce désenchevêtrement, c'est donc le motif phénoménologique lui-même¹.

Pour Derrida, vouloir démêler l'écheveau de cet enchevêtrement, c'est-à-dire procéder au désenchevêtrement de la texture du langage, comme le souhaite la phénoménologie, ce n'est rien d'autre que vouloir déchirer la texture du sens. Ce qui reviendrait à simplifier ce qui, à l'origine, est déjà complexe ou composé. Seulement, il faut ajouter qu'au cas où cette déchirure s'avérerait possible au moyen de la réduction, il reste qu'une déchirure n'est jamais une surface homogène. Elle garde en soi la marque ou la trace de l'autre. Derrida défendra l'enchevêtrement ou l'entrelacement dans la texture du sens. D'où la métaphore du tissu à laquelle il accorde beaucoup d'intérêt pour désigner le texte. Selon lui, aucun tissu n'est tissé d'un seul fil. À la manière d'un tissu, Derrida décrira la texture du texte et du sens comme l'apport irréductible de différents fils, les uns enchevêtrés dans les autres, agissant les uns dans les autres, et jamais les uns

¹ *Ibid.*, p. 192.

sans les autres, semblable à la façon dont se forme une toile d'araignée¹. Pour Derrida, aucun prélèvement, aucun démêlage, aucun isolement de fils n'est possible. Derrida déclare en effet :

« *L'entrelacement* (Verwebung) du langage, de ce qui dans le langage est purement langage, et des autres fils de l'expérience, constitue un tissu. Le mot *Verwebung* renvoie à cette zone métaphorique : les « couches » sont « tissées », leur intrication est telle qu'on ne peut discerner la trame et la chaîne. Si la couche du logos était simplement *fondée*, on pourrait la prélever et laisser apparaître sous elle la couche sous-jacente des actes et des contenus non-expressifs. Mais puisque cette super-structure agit en retour, de manière essentielle et décisive, sur *l'Unterschicht*, on est bien obligé, dès l'entrée de la description, d'associer à la métaphore géologique une métaphore proprement *textuelle* : car tissu veut dire *texte*².

Grâce à cette compréhension du langage à partir des métaphores de la « couche » et du « tissu », Derrida peut alors dire que dans la structure textuelle du sens, l'expressif se fonde toujours sur le non-expressif, dans une interaction qui fait que les deux s'abusent réciproquement. Autrement dit, selon lui :

Le discursif se rapporte au non-discursif, la « couche » linguistique s'entremêle à la « couche » pré-linguistique selon le système réglé d'une sorte de texte. On sait déjà — et Husserl le reconnaît — qu'au moins en fait les fils secondaires vont agir sur les fils primaires³.

En effet, pour Derrida, l'identité du sens que la phénoménologie finira par élever au niveau de l'univocité idéale d'une *Bedeutung*, est au contraire semblable à celle d'un texte, et le texte lui-même est composé à la manière d'un tissu dont la couture ou le tissage laisse entrevoir un entrecroisement et un enchevêtrement des fils de provenance diverse. Derrida considère que le sens n'est plus pensable au dessus ou en dessous du texte, mais seulement dans sa structure textuelle qui est en même temps une structure différentielle. Chez Derrida, on assiste à l'idée d'une soumission du sens à sa textualité différentielle. En fait, Derrida évoque le fait que, lorsqu'on observe la couture d'un tissu, on peut s'apercevoir que cette dernière n'est

¹ Derrida dresse un parallèle entre les notions de tissu, de toile, d'étoffe, de voile, en disant que leur trait commun est le tissage. Cf. *DIS*, p. 263.

² *MP*, p. 191.

³ *Ibid.*

jamais un simple milieu homogène. Et la déconstruction sera la recherche des traces de couture qui assurent l'unification des différents éléments constitutifs de la composition hétérogène du texte.

Pour Derrida, de même que Husserl avait aperçu dans la structure du langage une composition de plusieurs signes signifiants, même si certains étaient non expressifs, de même lui aussi pense que le texte est un tissu de différences. Jamais, selon lui, un texte ne sera cousu d'un seul fil. Ce qui fait que tout texte est toujours déjà un milieu hétérogène où chaque signe, où chaque fil, qui le compose renvoie toujours à d'autres. Ce renvoie généralisé de signes ou de fils vers d'autres, fait qu'aucun élément ne demeure présent tout seul. Tout élément n'existe qu'à l'intérieur du système de signes où chaque signe est transformé, modifié, par d'autres. Derrida déclare très clairement :

Que ce soit dans l'ordre du discours parlé ou du discours écrit aucun élément ne peut fonctionner comme signe sans renvoyer à un autre élément qui lui-même n'est pas simplement présent. Cet enchaînement fait que chaque "élément"— phonème ou graphème — se constitue à partir de la trace en lui des autres éléments de la chaîne ou du système. Cet enchaînement, ce tissu, est le *texte* qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte¹.

Un autre phénomène caractérise la texture du texte. C'est, selon Derrida, « la greffe ». Ce que dit Derrida, c'est que le texte est un corps qui n'a pas de partie propre ou principale, mais toujours constitué de greffes. Il n'y a pas de texte original, authentique ou premier. La logique de la greffe textuelle est précisément d'effacer ou de raturer toute logique oppositionnelle de l'original et de la copie, de l'authentique et de l'inauthentique, comme d'ailleurs du pur et de l'impur, du propre et de l'impropre, de l'ici et de là-bas, du même et de l'autre. Pour Derrida, « *Ecrire veut dire greffer [...]. La greffe ne survient pas au propre de la chose. Il n'y a pas plus de chose que de texte original* »². La texture du texte n'est que l'expression d'une greffe se généralisant sans cesse et dont le mouvement infini n'a pas plus de commencement que de fin. Chez Derrida, l'argument de la greffe va de pair avec l'argument de la supplémentarité. Le supplément, selon lui, n'est pas une simple extériorité ou une pure addition qu'on pourrait exclure ou réduire. Derrida pense que pour la métaphysique, comme pour la phénoménologie, le supplément

¹ POS, p. 38.

² DIS, p. 395.

s'ajouterait facultativement à une présence pleine sous la forme d'une dégradation de cette dernière.

Or, pour lui, le supplément reste ce qui met fin à l'identité, en faisant que le dehors se soit déjà inséré au-dedans et, que le dedans soit déjà un dehors. Le rôle du supplément c'est de finalement produire à retardement ce à quoi il est sensé s'ajouter. La greffe généralisée rature la distinction du texte et du hors texte. L'opération de la greffe n'est pas un collage de greffons sur un texte qui serait le texte principal ou original. Pour Derrida, il n'y a pas de texte antérieur à l'opération de la greffe. La pratique de la greffe transforme le texte en un nombre indéfini de greffons. D'après Derrida, chaque texte possède une épaisseur illimitée. Toujours de nature hybride, toujours de nature indécidable, un texte est sans cesse ouvert à tous les autres textes, des textes de tout temps et de tout genre possible. En prélevant un texte qu'elle insère dans un autre texte qui, lui-même est un membre greffé d'une suite de textes, la pratique de la greffe rompt ainsi la distinction entre le dehors et le dedans d'un texte, distinction que la métaphysique veut à tout prix maintenir. Car Derrida note que cette distinction du dedans et du dehors à laquelle met fin la logique de la greffe, est constitutive de la logique de l'identité, une logique accréditée comme la matrice des oppositions philosophiques.

L'originalité d'un texte, selon Derrida, réside dans sa capacité à rompre avec un autre et en même temps dans le *continuum* textuel dans lequel il s'inscrit et qui fait qu'une unité de sens n'est jamais parfaitement maîtrisable. Contrairement à la parole proférée, un texte n'a pas de propriétaire exclusif. Il n'y a pas de possibilité de faire une généalogie simple d'un texte. Aux yeux de Derrida, le texte reste ce implique la non-présence actuelle ou empirique du sujet. Il est le signe de l'impossible maintenance du sens par un sujet qui, lui-même, ne peut s'assurer de la propriété du texte. Le texte, comme toute inscription, désigne le retrait de l'auteur et du lecteur. Le texte n'est soumis à aucune autorité autre que la sienne. Sa structure itérative coupe le texte de toute responsabilité de la conscience comme autorité absolue. C'est pourquoi Derrida pense que la mort opère déjà dans le texte en prenant la forme du parricide. C'est ce que traduit Sarah Kofman en ces termes : « *Texte-tissu qui se referme sur celui qui a tissé la toile. Texte-piège qui toujours déjà négocie avec la mort* »¹.

L'originalité de Derrida ne vient pas d'avoir inventer la dimension textuelle du sens, mais plutôt de l'avoir inséré partout, mais de ne l'avoir fait apparaître nulle part principalement, en propre, en personne, en original. Dire, comme le fait

¹ S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 16.

Derrida, que tout est texte, c'est en même temps signifier que la multiplicité est originaire et que nulle part quelque chose n'apparaît comme simple. Sans identité propre, toujours exposé à toute imitation, à toute appropriation, à toute citation, tout texte est ouvert à un autre texte, à d'autres contextes, et à d'autres sujets. Aucun texte ne renvoie qu'à lui-même et n'a de contexte propre. Il passe toujours d'un contexte à un autre, d'un sujet à un autre, d'un sens à un autre. C'est ce que Derrida appelle l'itération, ou encore la citationnalité, phénomènes qui, selon lui, ne sont pas des accidents. Derrida dit notamment :

Tout signe linguistique ou non, peut être cité, mis entre guillemets ; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini de nouveaux contextes de façon absolument non saturable. Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu. Cette citationnalité, cette duplication ou duplicité, cette itérabilité de la marque n'est pas un accident ou une anomalie, c'est ce [...] sans quoi une marque ne pourrait même plus avoir de fonctionnement dit "normal"¹.

Le texte, en tant qu'écriture, n'est séparable du contexte d'origine que parce que toujours déjà marqué par la trace de l'autre ou du dehors, différant ainsi toujours déjà de soi. C'est en ce sens que, pour Derrida, la textualité en général est la différence, autrement dit, l'espacement originaire de soi avec soi et l'inscription de l'autre en soi. Aussi dit-il, la textualité comme espacement, est donc la « disruption de la présence dans la marque »².

Autant dire que c'est la greffe qui introduit l'espacement comme rapport à l'extériorité dans l'intériorité d'un texte. La supplémentarité textuelle, autrement dit, ce qui semble être en marge de ce qui voudrait apparaître comme un corps propre ou principal, est justement ce qui disloque tout corps propre ou tout texte principal. Il faut dire que, selon Derrida, c'est l'opération de la greffe qui écarte le *propre* de lui-même, dégage toutes les barrières dont s'entourait le *logos* de la métaphysique et de la phénoménologie pour résister à la contamination du dangereux supplément graphique. Pour Derrida, le texte n'a pas de centre de référence, il n'a pas d'ordre préétabli. La nécessité qui le guide, c'est celle du « jeu » comme jeu de différences. Et comme il le dit si bien, « *Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun*

¹ *MP*, p. 181.

² *Ibid.*, p. 390.

sens, un élément simple soit présent en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même »¹. En vertu de ce jeu, le texte se présente comme quelque chose de greffé à l'infini sur d'autres textes, sans que cette généralisation de la greffe n'aboutisse à la confusion de tous les textes.

En effet, on peut remarquer que l'usage derridien de la notion de texte a permis un élargissement conséquent de la science de l'écriture — la grammatologie — en l'ouvrant sur ce qui porte toute science, c'est-à-dire sur ce qui n'est ni une origine, ni un simple signifié, mais ce qui engendre tout concept, tout signifié, toute science, ce qui depuis toujours s'entend plus dans la science actuellement constituée. Le texte est par ailleurs cet impensé de la science à partir duquel se constitue tout rapport scientifique à idéalité. Pour Derrida, le texte représente l'instrument même de la déconstruction généralisée de tous les concepts qui portent en eux, de façon non critique, un fort héritage de la métaphysique. Mais finalement que peut-on dire de la déconstruction elle-même ? D'où puise-t-elle ses racines ?

2. 2. Déconstruction et différance : l'héritage heideggérien de Derrida

Aux sources de la philosophie de Derrida, il y a certes la phénoménologie husserlienne, mais il y a aussi en bonne place, la phénoménologie heideggérienne, et plus précisément l'ontologie fondamentale qui verra le jour à partir du questionnement phénoménologique. Derrida a souvent lui-même reconnu la richesse de ce double héritage, à la fois assumé et transformé. Si Derrida reconnaît que Husserl avait laissé, dans son travail une trace profonde², il affirme aussi que *« Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes »*³. Ou encore, s'agissant toujours de son rapport à Heidegger, Derrida dira : *« Je ne connais pas de penseur, non seulement en ce siècle mais en général, avec qui j'ai eu, j'ai toujours, des rapports aussi inquiets d'admiration contrariée »*⁴. Le terme « déconstruction » et le concept inédit de « différance » qui ont construit l'essentiel de la réputation de Derrida et, qui seront à cet effet les leviers de la grammatologie, ne font-ils pas d'ailleurs apparaître un Derrida plus heideggérien que husserlien ? Il est clair qu'à travers eux, on peut cerner cette complicité équivoque qui existe entre

¹ POS, p. 37.

² Cf. J. Derrida, *Au-delà des apparences*, Les éditions Le bord de l'eau, 2002, p. 30.

³ POS, p. 18.

⁴ Cf. l'entretien dans D. Janicaud, *Heidegger en France*, Vol. II, Paris, A. Michel, 2001, p. 103.

Derrida et Heidegger, dans le projet qu'ils ont en commun d'une critique radicale de la phénoménologie et de la métaphysique comme philosophies de la présence.

Mais comment se caractérise la déconstruction ? Puis, que faut-il entendre par « différence » chez Derrida ? Surtout, comment à travers ce concept inédit de « différence », Derrida estime-t-il radicaliser la démarche critique de Heidegger à l'endroit de la métaphysique de la présence ? Une autre question que nous jugeons fondamentale et à laquelle nous tenterons ici d'apporter une réponse, est celle de savoir : la déconstruction qui est aussi une déconstruction de la phénoménologie, peut-elle elle-même encore revendiquer une portée phénoménologique ? Autrement dit, la déconstruction est-elle irréductiblement anti-phénoménologique ? Mieux, déconstruction et phénoménologie s'excluent-elles absolument ou se contaminent-elles réciproquement ? Ou alors comment comprendre cette duplicité de la déconstruction, à la fois phénoménologique et anti-phénoménologique ? Ceci nous conduira à interroger les rapports entre la démarche critique de la déconstruction et celle de la réduction phénoménologique. Nous verrons alors que si les prémisses de leurs démarches critiques sont les mêmes, il n'en sera pas de même pour leurs conclusions. Mais nous verrons aussi que la déconstruction a un rapport à l'herméneutique, surtout dans le cas de Heidegger. Et dans le cas de Derrida, c'est plutôt l'herméneutique comme quête du sens qui se verra déconstruite au nom d'une critique de la métaphysique de la présence dont il perçoit aussi les signes chez Heidegger.

Mais commençons par découvrir A/le rapport que Heidegger entretient avec la phénoménologie dans le projet philosophique qui est le sien, à savoir celui de refonder la métaphysique depuis l'expérience originelle d'une question, celle du sens de l'être. Puis nous verrons B/comment Derrida se fait l'héritier de Heidegger en s'appropriant le projet de la « déconstruction » avec les ambiguïtés de son rapport à la fois à l'herméneutique et à la phénoménologique. Et enfin C/nous tenterons de comprendre l'énigmatique et original concept de « différence », lequel constitue à la fois l'épicentre de la grammatologie de Derrida et la marque la plus profonde de Heidegger en elle.

A/ De la phénoménologie à l'ontologie : Heidegger critique de Husserl et de la métaphysique

Il s'agit de voir a) comment Heidegger pense la phénoménologie en contraste avec Husserl, en partant d'une redéfinition de celle-ci à partir de son objet ; puis

nous verrons b) comment, chez Heidegger, s'opère la transformation inédite de la phénoménologie à partir d'une démarche herméneutique que Husserl désapprouvait ; et enfin on décrira c) la manière dont Heidegger oriente la phénoménologie en direction d'une détermination exemplaire de l'ontologie dont le mode de questionnement se démarquera fondamentalement de la métaphysique classique. Nous comprendrons plus tard que les idées de *déconstruction* et de *différance* que l'on va rencontrer chez Derrida, s'inspirent de la démarche heideggérienne, tout en n'échappant pas d'être autant critique à son égard.

a) Heidegger et l'objet de la phénoménologie

De Husserl à Martin Heidegger, y aurait-il continuité dans le sens d'un approfondissement des découvertes fondamentales de la phénoménologie, ou plutôt rupture définitive ? Ne devrait-on pas dire que de Husserl à Heidegger, il y a vraisemblablement un contraste saisissant qui interdit au second d'être un disciple du premier au sens strict ?

D. Souche-Dagues estimait au sujet de Husserl et de Heidegger, que nous avons là « *deux penseurs contemporains, qui entretiennent l'un avec l'autre des liens de grande proximité intellectuelle* »¹. Certes. Mais il faudra aussi, comme le fait J.-F. Lyotard, compter sur le fait que « *de Husserl à Heidegger il y a bien héritage, mais il y a aussi mutation* »². Comprenons par là qu'il y a héritage, mais surtout métamorphose à l'intérieur même de la phénoménologie. Une métamorphose dont il s'agira de tirer les conséquences dans la formation de la pensée philosophique de Martin Heidegger. Il s'agit de dire qu'entre Heidegger et la phénoménologie, se dessine un schéma d'où apparaît distinctement, aussi bien la réception, l'appropriation que la métamorphose. Il est acquis qu'aux sources de la pensée heideggérienne, se trouvent quelques idées fondatrices de la phénoménologie husserlienne, idées désormais assumées et transformées. Pour Jacques Taminiaux, nul mieux que Heidegger n'était capable, à la fois de tirer profit de la fertilité de la démarche phénoménologique et, de se montrer extrêmement critique à l'égard des zones d'ombre au cœur de la lumière neuve qu'elle projetait³.

En effet, il y aurait finalement un double mouvement dans le geste heideggérien de la phénoménologie. Sa critique de Husserl séjourne ensemble que sa

¹ D. Souche-Dagues, « La lecture husserlienne de *Sein Und Zeit* » in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 119.

² J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, « Que sais-je », Paris, PUF, 1954, p. 6.

³ J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 50.

réappropriation. Sans qu'il n'ait pour autant partagé sur le fond la visée thématique centrale de son maître, il faut toutefois mettre au crédit de Heidegger le fait indéniable d'avoir constamment reconnu le rôle déterminant qu'a eu, pour sa pensée philosophique naissante, l'accès aux premiers travaux de Husserl. Ainsi s'exprimera-t-il au moment d'indiquer le projet de *Etre et Temps* dont on sait qu'il est son texte fondamental : « *Les recherches qui suivent ne sont devenues possibles que sur le sol posé par E. Husserl, dont les Recherches logiques ont assuré la percée de la phénoménologie* »¹.

Heidegger fût l'un des premiers à saisir le sens du mot d'ordre qui donna naissance à la phénoménologie, à savoir « *zu den sachen selbst* ». Ce qui signifiait selon Husserl : accès descriptif aux « phénomènes » comme « aux choses elles-mêmes »². Un mot d'ordre repris par Heidegger avec un détournement conséquent de son orientation initiale. Heidegger reprochera à Husserl de répondre à cette injonction par un mouvement reconduisant à la conscience intentionnelle comme au lieu originaire du séjour constituant des phénomènes. Il voyait dans l'esprit et dans la démarche de Husserl — ce que Heidegger contestera — l'appel à fonder les phénomènes depuis une subjectivité de la conscience donnée dans son évidence originaire³. Heidegger voyait dans ce retour à la subjectivité fondatrice un signe de l'élan métaphysique de la phénoménologie : il y verra là le signe d'un « cartésianisme » persistant.

Heidegger ne manquera pas de mettre en question les notions husserliennes de phénomène, de subjectivité transcendantale, de temporalité intime de la conscience, d'intentionnalité constituante et de réduction au donné immanent, à partir de la question fondamentale du sens de l'être, demeurée selon lui, occultée et impensée du fait même de l'insuffisance de radicalité de la phénoménologie husserlienne. Radicaliser la pratique de la phénoménologie, ou amener la phénoménologie à se radicaliser elle-même par-delà l'enseignement de Husserl, ce sera selon lui, entamer sa méditation depuis la racine de sa signification. Et dans *Etre et Temps*, Heidegger ne manque pas à recourir à la façon dont le mot « phénoménologie » est constitué pour retrouver ce à quoi elle se destine, à l'origine, à s'occuper, c'est-à-dire son objet. A ce titre, c'est la nature de ce qu'il est convenu d'appeler « la chose même » (*Sache Selbst*) auquel l'esprit de la phénoménologie somme de faire retour qui sera au cœur de la discorde entre Heidegger et Husserl.

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, tr. Fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 49.

² *RLII/I*, § 1, p. 6.

³ M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 292.

Etre et Temps donne en son introduction — juste au moment où il était question de rappeler l'exigence de reprendre à nouveau frais la question du sens de l'être et d'en donner un aperçu préliminaire du chemin à accomplir pour son élaboration — l'exposition heideggerienne du concept de « phénoménologie ». C'est précisément au § 7 que Heidegger fait le point sur le découpage du terme « phénoménologie » en ces deux vocables constitutifs : celui de « phénomène » est cerné en son étroite combinaison avec celui de *logos*¹. La notion de « phénomène » se verra ouvertement critiquée et autrement définie. Si le retour à la *vision* ou à la *vue* des *choses elles-mêmes* interdisait à Husserl le détour par des enseignements intermédiaires, ou imposait un non recours à une tradition antérieure, chez Heidegger au contraire, c'est vers les Grecs et, en particulier, vers Aristote qu'il se tourne, non plus pour *voir* ou *intuitionner*, mais pour *comprendre* le sens de ce qui tient lieu de « phénomène » dans la phénoménologie. Sa parfaite compréhension de la singularité de la langue grecque et son herméneutique des textes de cette tradition l'avait amené à découvrir l'inédit d'une phénoménologie chez les Grecs.

Pour Heidegger, les Grecs furent les premiers à comprendre le sens du mot phénomène (*phänomen*, *phainomenon*) en termes de « ce qui vient à la présence » en tant que « manifeste » (*das Offenbare*). Et s'agissant du *logos*, terme désignant le discours, notamment le discours philosophique ou poétique, il renvoie dans cette tradition au fait de *rendre-manifester* la chose dans le discours².

Le mot « phénoménologie » sera destiné, chez Heidegger, à une vocation plus pratique que théorique : en lui résonnera une invitation à s'instruire soi-même dans l'exercice du *regard* guidé par la présence des « choses » dont s'occupe la phénoménologie. C'est ce qu'il appelait traiter, non de la phénoménologie déjà toute faite, autrement dit la phénoménologie husserlienne, mais plutôt de *ce* dont s'occupe la phénoménologie, à savoir son objet comme tel. Mais, justement, de quoi s'occupe exactement la phénoménologie selon Heidegger ? En accédant au sens constitutif des termes *Logos* et *phénomène*, c'est assurément la réponse à cette question que nous sentons approcher.

¹ Cf. M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 42-45.

² En fait, dès 1927, Heidegger précisait déjà qu'il renonçait presque entièrement à s'orienter « *sur quelque tendance phénoménologique actuelle* » : comprenons la tendance husserlienne. Il entendait renoncer à tout « *concept de phénoménologie préalablement établi* ». Donc assurément, il ne devrait pas être question chez lui d'une phénoménologie oeuvrant dans le sens d'une réduction transcendantale. Bien au contraire : la réduction transcendantale va se trouver intégrée dans un projet plus radical, donc plus originaire, qui est celui d'une science de l'être en tant que son ultime condition de possibilité. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 19.

Chez Heidegger — comme d'ailleurs chez Husserl — la phénoménologie signifie étude des phénomènes¹. Cependant dans sa quête fondamentale de ce que veut dire « phénomène », Heidegger s'interroge, visiblement en réaction contre Husserl : « *D'où et comment se détermine ce qui, selon le principe de la phénoménologie, doit être éprouvé comme « la chose même » ? Est-ce la conscience et son objectivité ou est-ce l'être de l'étant dans son ouverture et son retrait ?* »² Il sera entendu, au travers de ce questionnement, que la phénoménologie de Heidegger, contrairement à celle de Husserl, ne sera pas orientée en direction des structures constituantes de la conscience. Ce qui aura plutôt valeur de « phénomène » s'annonce nettement du côté de la structure énigmatique de l'être, à savoir son ouverture composant avec son retrait, ou encore, sa parution annoncée en même temps que sa réserve. Autant chez Heidegger que chez Husserl, le mot « phénomène » que la phénoménologie pose comme son objet se prête à équivoque et, parfois même à la confusion, à cause des multiples acceptions qu'il peut revêtir.

Comme Husserl, Heidegger prendra ses distances à l'égard du concept « vulgaire » de phénomène que l'on rencontre encore chez Kant, à savoir l'objet de l'intuition sensible. Pour Heidegger « *ce concept vulgaire n'est pas le concept phénoménologique de phénomène* »³. De son côté, Husserl faisait la distinction dans l'immanence du vécu, entre *l'apparaître* et *ce qui apparaît*⁴. Pour lui, il y a dans la structure du phénomène ainsi déterminée, un écart entre deux formes de présences absolues : la présence de l'apparaître et la présence de l'objet en tant qu'il est son contenu intentionnel. Cependant parler d'*apparition* pour Heidegger, ce n'est pas faire allusion, comme chez Husserl, à ce qui reste à titre de contenu immanent une fois neutralisée la validation des choses transcendantes. Ce n'est pas non plus le phénomène pensé à la dimension de Kant à partir de son contraste avec un *noumène* qui, jamais, n'apparaîtra.

Il suit que Heidegger redéfinissant la notion de « phénomène » à partir d'un détour au sens Grec du mot *phänomen*, où il signifie originellement *se montrer*, se rendre présent par soi-même, en soi-même et à soi-même, celui-ci nous présente ce dernier comme apparaître originaire au sens où on dit d'une chose qu'elle se manifeste d'elle-même, vient au jour à partir d'elle-même, se tient par elle-même à la lumière⁵. Il dira notamment : « *Comme signification de l'expression « phénomène »,*

¹ *ID I*, p. 3. Voir aussi M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 42.

² M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 170.

³ Heidegger, *Etre et Temps*, op. cit., p. 44.

⁴ *IP*, p. 113.

⁵ Heidegger, *Etre et Temps*, op. cit., p. 42.

nous devons donc maintenir ceci : ce-qui-se-montre-en-lui-même »¹. Poursuivons : le geste en retour vers les anciens va permettre à Heidegger d'établir une différence entre la signification originelle, authentique et positive du phénomène et sa signification secondaire, inauthentique et privative.

Plus concrètement, il s'agissait d'abord de voir comment l'étant peut apparaître autant dans son identité que dans son apparence (*Schein*) ou dans ses diverses guises. C'est ici que vient la différence entre l'apparition et apparence que Platon avait depuis longtemps établie. Aussi, soutient Heidegger, le mode d'apparition de l'étant garde en soi quelque chose de remarquable. Notamment la possibilité que « *l'étant se montre comme ce qu'en lui-même il n'est pas* »². Devenir « phénomène » signifie, pour Heidegger, que *ce qui se montre* ainsi de lui-même se modifie constamment en son pur paraître — être comme si..., passer pour ..., avoir l'air de...³ —, en autant de structures dérivées et privatives de l'étant comme présence authentique⁴.

Comme cela se fera remarquer dans le dire *découvrant* du *logos*, il y aurait comme une faille dans la manifestation de l'étant, dans le sens que ce dernier se montre parfois tel qu'il n'est pas. Quant au phénomène au sens de la phénoménologie, Heidegger nous conduit du côté de ce qui *demeure recouvert*, *ce qui précisément ne se montre pas*. Le phénomène n'est plus signe indicatif (*Erscheinung*) au sens où, par sa présence manifeste, s'effectue un renvoi en direction de ce qui ne se manifeste jamais. Le phénomène dans son concept précisément phénoménologique, celui dont la phénoménologie doit thématiquement s'emparer comme son objet, prendra valeur d'un « être-celé » qui ne se montre que de manière « *dissimulée* » et dont le voilement constitue même sa structure essentielle. Pour Heidegger, ce phénomène qui ne se montre ainsi que dans sa privation et qui « *peut être recouvert au point d'être oublié, au point que la question qui s'enquiert de lui et de son sens soit tue* »⁵, ne devrait pas être réduit à tel ou tel étant, mais plutôt élevé à la dimension de l'être de l'étant. Et les raisons d'un tel voilement sont, d'après Heidegger, à rechercher cette fois du côté de la structure primitive du *logos* : une structure que les Grecs voyaient essentiellement *monstrative*, c'est-à-dire destinée à *faire voir* ou à *donner à voir*.

¹ *Ibid.*, p. 43.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 47.

C'est ainsi que Heidegger viendra à se lancer à l'assaut de ce qu'il prenait pour la « signification fondamentale » du concept de *logos*. Selon lui, toutes les déterminations à partir desquelles le concept de *logos* a longtemps été pensé, notamment ceux de jugement, d'énoncé, de discours, de vérité, de catégorie, d'entendement, de raison, aussi légitimes soient-elles, manquent cependant l'unité de sens que renferme ce concept¹. L'expression *logos*, pris selon lui « en sa teneur primaire », ne saurait correspondre avec une quelconque phénomène de « liaison » ou de « prise de position ». Pour Heidegger dont le renvoi à Aristote est fréquent, identifier le *logos* comme discours, s'est apercevoir que celui-ci est une fonction dite « apophantique » (*apophainesthai*). Et cette fonction, conformément à sa structure, consiste spécifiquement à *rendre manifeste ce* dont il est question dans le discours. La structure *apophainesthai* du discours laisse apparaître une dualité qui lui est constitutive entre le sujet de la proposition, c'est-à-dire ce dont on parle et ce qui est dit de ce dont on parle. Assurément, le *logos* déclaratif ne s'arrête pas à dire quelque chose, il dit quelque chose de quelque chose. Et Heidegger y voit dans cette dualité, l'expression d'une synthèse (*synthesis*) qui fait voir quelque chose dans son *être-ensemble* avec quelque chose, faire voir quelque chose *en tant que* quelque chose. Le dire apophantique du *logos* est bien une monstration que Heidegger traduit par la « *structure de l'en-tant-que* ».

Par conséquent, le discours en tant qu'il se libère de ce que Heidegger appelle le « bavardage » et, de ce fait, accède à l'authenticité en revêtant la valeur et la fonction d'un « parler » authentique, laisse apparaître dans son *parler* ce dont il parle. Dans le *parler* authentique en tant qu'il est un « rendre manifeste », un « faire-voir » en sa structure essentielle, il permet nécessairement à quelque chose comme son contenu d'être aperçu et accessible. Ainsi médité à partir de l'héritage aristotélicien du *logos* déclaratif, il appartient au *logos* heideggérien, comme l'a vu J.-F. Courtine, d'être constitutivement découvrant : le *logos* « *montre ou mieux se montre ce qui, à partir de soi-même et en soi-même, se montre* »². Le trait fondamental de ce *logos* est la *désoccultation* par la soustraction à son retrait de l'étant dont il est question en se le montrant à partir de lui-même. Ici aussi c'est l'occasion de rappeler que pour autant qu'il est découvrant, c'est-à-dire, *logos* comme vérité ou *logos* dans l'élément pur de son « être-vrai », il lui revient essentiellement aussi de recouvrir, d'occulter, ce qui se découvre en lui. C'est d'ailleurs l'explication heideggérienne de l'erreur ou de la non-vérité. Autrement dit,

¹ *Ibid.*, p. 45.

² J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 260.

pour Heidegger, c'est dans le jeu de l'apparition (*phänomen*) et de l'apparence (*Schein*) que s'échangent ou s'alternent le vrai et le faux, la vérité et la non-vérité. Mais Heidegger ne reste pas sans indiquer pertinemment que le second, donc l'apparence, n'est que l'expression dérivée du premier, c'est-à-dire de l'apparition. Comment ne pas voir, dans cette dualité, la contribution heideggérienne à l'esprit de la « métaphysique de la présence » ?

Ainsi disions-nous, dans le cas de la manifestation parfois défailante, apparente ou déformée de l'étant-phénomène, il existe aussi une faille dans le *logos* qui rend possible la *non-monstration*, la non-vérité en lui. C'est la caractéristique du discours faux. Considéré ainsi comme tout discours rapportant un prédicat à un sujet, un discours de quelque chose à propos de quelque chose, il arrive qu'apparaisse en son sein un prédicat autre que celui qui convient au sujet. Partant de là, le faux *logos* ferait donc voir une chose comme autre que ce qu'elle est. En gros, le *logos* peut aussi apparaître comme une monstration qui dissimule à même son propos acte découvrant. Ce qui place le *logos*, en tant qu'il est le nom de l'être, au cœur d'un procès de dévoilement toujours retenu et voilé dans cela même qu'il conduit à la parution. Ici Heidegger redéfinit l'équation de l'être et du phénomène : l'être entendu comme phénomène fondamental ne se dévoile pas, mais il demeure dans son voilement, la condition nécessaire de tout dévoilement. Et la phénoménologie lui est apparue comme la diction inédite recueillant le *se montrer* à même la *retenu* originaire de l'être de l'étant ; et par conséquent s'éloigne de la position husserlienne qui tient dans la prise en charge d'un résidu égologique transcendantal soustrait à la mise entre parenthèses de toute thèse portant sur l'existence.

Il s'agira également d'insister sur la conduite phénoménologique de la recherche qui se veut propédeutique à l'ontologie, conformément à l'exigence selon laquelle : « la phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie »¹. On aura compris, il s'agit en définitive de répondre à la question suivante : quel rôle Heidegger fait-il jouer à la phénoménologie en sa transformation herméneutique dans l'examen de la question de l'être visé en son sens ? La même question, cette fois formulée autrement : comment la phénoménologie en vient-elle, à son accomplissement radical, à s'effacer devant l'ontologie qui l'a rendue possible en demeurant vivante en elle ? Le plus important ici est de tenter d'accéder au niveau où l'ontologie fonctionnerait comme ce qui fait vivre la phénoménologie au service de son propre

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, op. cit., p. 48.

accomplissement à travers elle. Ce qui laisse entendre que, pour Heidegger, tirant profit de la découverte husserlienne, quelque chose comme une ontologie semble se (pré)figurer dans la phénoménologie de façon presque insoupçonnée.

De là se trouverait fondée, l'idée heideggérienne selon laquelle, on ne saurait parler d'une ontologie à côté d'une phénoménologie, mais qu'en revanche, l'ontologie fondamentale ne serait en réalité rien d'autre que la phénoménologie authentiquement comprise au plus profond de ce qui la rend possible. Nous allons, dans ce qui suit, traduire en termes heideggériens le sens de cette transformation herméneutique de la phénoménologie.

b) La transformation herméneutique de la phénoménologie

L'emploi du terme « phénoménologie » entendu comme discours portant sur l'apparition des phénomènes, bien qu'il nous ait habitué au rappel de sa filiation à Husserl, il demeure néanmoins que sa « greffe herméneutique » — l'expression est de Ricœur — aura permis à Heidegger de dégager définitivement l'espace d'où s'abrite la séparation radicale de leurs chemins de pensée¹. L'option « herméneutique » désormais arrimée au legs de la phénoménologie heideggérienne, marque effectivement le moment où semble non pas s'arrêter, mais se métamorphoser le legs initial de la phénoménologie transcendantale. Jean Greisch dira au sujet de Heidegger et de sa rencontre avec la phénoménologie, qu'« *après sa rupture avec la philosophie néo-kantienne qui l'avait profondément marqué au cours de ses années de formation philosophique (...), il reconnaissait dans la phénoménologie husserlienne le seul salut possible de sa pensée* »² ; avant d'ajouter aussitôt que « *la phénoménologie herméneutique qu'il voulait fonder ne pouvait pas ratifier l'ensemble des présuppositions de l'idéalisme transcendantal de Husserl* »³.

¹ Même si D. Souche-Dagues continue de dire par exemple que : « *la revendication explicite, pour désigner la méthode de l'enquête, et du concept de phénoménologie, et de la maxime qui lui est liée chez Husserl : « Zu den Sachen selbst ! », — tout cela paraît bien situer la démarche heideggérienne, et son telos, dans l'espace philosophique assigné par Husserl à la philosophie moderne* ». Cf. D. Souche-Dagues, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* » in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, minuit, 1993, p. 119.

² J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir : Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000, p. 6.

³ *Ibid.* Mais Heidegger ne manquera pas de préciser sa démarche et sa situation au sein de la phénoménologie, comme il l'indiquera dans un texte tardif en disant, « *pour moi, il ne s'agissait ni d'une orientation au sein de la phénoménologie, ni de faire du nouveau. Je cherchais bien plutôt inversement à penser plus originalement ce qu'est la phénoménologie afin, de cette manière, de la ramener en propre dans son appartenance à la philosophie occidentale* » Cf. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 94.

Lorsque la phénoménologie vint à s'imposer à Heidegger, suscitant chez lui à la fois fascination et questionnement, naîtra entre les deux une relation trouble et complexe dont la conséquence sera son renouvellement au moyen de l'*interprétation* et de l'*explicitation* en vue d'une science fondamentale de l'être. Au cœur de son herméneutique phénoménologique, les concepts qui feront autorité en accompagnant ceux d'*interprétation* et d'*explicitation*, sont ceux d'*existence*, de *facticité*, de *souci*, de *compréhension*, et de *Dasein*¹.

Longtemps réticente chez Husserl aux cumuls des interprétations, parce que entièrement dévouée à la description des phénomènes tels qu'ils apparaissaient dans leur évidence, la phénoménologie, dès l'apparition de *Etre et Temps* en 1927, se verra articulée à l'herméneutique pour mettre en évidence la nécessité de sa pratique autre, essentiellement fondée sur l'apparition voilée ou dissimulée des phénomènes. D'où il suit que « *L'être-recouvert* » en tant qu'il « *est le concept complémentaire du « phénomène* »², deviendra désormais, pour Heidegger, l'*objet* herméneutique de la phénoménologie. Ce qui signifie pour la phénoménologie, autrefois rapportée chez Husserl à la vision et à la description des phénomènes dans des actes intentionnels, sa transformation herméneutique la guidera en direction de la lutte contre la dissimulation ; contribuant ainsi à appréhender les phénomènes depuis leur *être-caché*.

Le concept d'herméneutique va introduire un profond écart au sein de l'*idée* même de *phénoménologie*, revendiquée aussi bien par Husserl que par Heidegger. Ils sont nombreux à témoigner de la pertinence et de la fécondité du lien mettant en association phénoménologie et herméneutique chez Heidegger. Les efforts notamment de Paul Ricoeur, de Jean Greisch ou encore de Jean Grondin à ce sujet forcent l'admiration³. L'herméneutique (du grec *hermeneuein*) est une discipline

¹ Le mot « *Dasein* » en allemand signifie couramment et indistinctement « existence » et/ou « réalité ». Mais chez Heidegger, il recevra un sens spécifique, celui qui réveille en lui « l'être-là » (*Da-sein*) qui est le sien et qui le distingue des réalités ou des étants (*Seiende*) simplement là et dont il dit à chaque fois qu'ils sont. Mais pour Derrida, Heidegger dit *Dasein* pour ne pas dire personne, sujet, conscience, moi, en croyant éviter ainsi de s'exposer à la critique de la métaphysique qu'il avait engagée.

² M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 48.

³ À ce sujet on peut s'enrichir de la lecture des textes suivants : J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923), Paris, Cerf, 2000 ; *Herméneutique et grammatologie*, Paris, C.N.R.S., 1977 ; *La parole heureuse, Martin Heidegger, entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987 ; *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985 ; Cf. *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1985 ; J.-F. Courtine (Ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du « Dasein »*, Paris, Vrin, 1996. J. Grondin, *L'herméneutique « Que sais-je »*, Paris, PUF, 2006 ; *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003. P.

plus ancienne que la phénoménologie, et suivant la définition qu'en donne une de ses plus grandes figures, à savoir Hans Georg Gadamer, par ailleurs disciple de Heidegger, on apprend que :

L'herméneutique se trouve, en effet, provoquée par ce qui n'a pas été compris ou ce qui est incompréhensible, ce qui nous engage sur la voie du questionnement et qui nous oblige à comprendre. Il n'y a ici aucune maîtrise préalable de tout ce qui est susceptible d'être sensé¹.

Que faut-il entendre par là ? Pour Gadamer, il y aurait besoin herméneutique là où il semble y avoir silence du texte, opacité de celui-ci, difficulté à déchiffrer le code de sa signification en première lecture. Le besoin herméneutique que provoque l'incompréhension devant la structure *dissimulée* du texte viserait à recouvrer ce qui se donne à titre de substrat latent. C'est là l'un des sens classiques de l'herméneutique, compris comme art d'interprétation des textes en vue de leur vérité cachée. Ce sens de l'interprétation visant à aller à l'intelligence du texte est présent notamment chez Saint Augustin ou chez Martin Luther, ce dernier chez qui Heidegger découvre la perspective d'une exégèse des textes sacrés (*hermeneutica sacra*)².

Derrida ne passe pas loin de cette définition lorsqu'il évoque l'approche interprétative du signe comme passage du signe au signifié, passage du contenu patent au sens latent³. Comme pour dire que l'herméneutique en tant qu'elle se déploie comme exégèse du texte implique nécessairement une théorie du signe et de la signification, du signifié et du signifiant, de l'expression et de l'indice, de la possibilité d'un recouvrement total du sens et, donc, la métaphysique de la présence.

On ne peut pas dire, dans un premier temps, que l'herméneutique de Heidegger quitte immédiatement le domaine des textes. Pour Heidegger, il est exact que la pensée philosophique se confond avec le « *connaître le plus originel* ». Ce qui se

Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969 ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

¹ H. G. Gadamer, « Herméneutique et différence ontologique », in *Herméneutique en perspective*, Paris, Vrin, 2005, p. 87.

² C'est en ces termes que Heidegger évoquait les circonstances de sa rencontre avec l'herméneutique : « *La notion d'« herméneutique » m'était familière depuis mes études de théologie. A cette époque, j'étais tenu en haleine surtout par la question du rapport entre la lettre des Ecritures saintes et la pensée spéculative de la théologie. C'était, si vous voulez, le même rapport — à savoir le rapport entre parole et être, mais voilé et inaccessible pour moi* ». Cf. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 95.

³ *ED*, p. 53.

traduit chez lui par un travail incessant d'*interprétation* que requiert la compréhension des textes dans ce qu'ils ont en eux d'impensé, d'insuffisamment pris en compte, en terme de contenu de sens. Chez Heidegger, pas plus qu'ailleurs, le rapport aux textes n'est jamais un rapport d'immédiateté, un rapport qui se satisfait dès que se montre une première expérience du sens. Il semble à chaque fois ne jamais se limiter à ce qui est immédiatement donné comme étant dit ou écrit : pour lui le sens originel se dessine toujours un arrière-plan des textes, d'où le souci permanent d'obtenir une compréhension plus osée de ces derniers. Car il est clair que la dimension qu'il accorde à l'*explicitation* des textes porte sur le fond, et par conséquent elle ne saurait s'épuiser ou s'arrêter avant que le regard ne se fixe sur l'unité du sens qui ne se donne qu'après-coup.

Heidegger est pour la plupart du temps convaincu que « *le phénomène recherché, loin de se laisser aborder, se fait plus impénétrable* »¹. Il est d'ailleurs possible de dire que son retour constant aux Grecs à quelque chose d'herméneutique, parce que constamment dévoué à la racine étymologique le plus souvent voilée des mots. Et *amener au jour* (*logos*) le sens ancien et premier des mots qui ne *se montre pas* (*phénomène*) de prime abord, mais qui repose sous les significations multiples accumulées au cours de l'histoire, reste sa préoccupation fondamentale. Sur cette base, son travail des textes peut être dit « herméneutique » au sens où il pourrait être compris comme *un faire voir, un rendre manifeste* du sens qui se dérobe à l'*annonce* des concepts courants de la métaphysique. Il est alors incontestable que c'est l'intérêt pour le sens caché qui en appelle à l'herméneutique et à la phénoménologie comme à leur préoccupation commune. Mais il est toutefois important de préciser le caractère sans cesse fuyant du sens, ce qui renvoie l'exercice herméneutique à demeurer une quête infinie et toujours ouverte. Entendons par là que le sens reste toujours à conquérir et l'herméneutique jamais stabilisée.

Cependant, il faut tout de suite ajouter, dans un second temps, que bien au-delà du sens dissimulé dans le texte, et plus qu'un rapport au texte, c'est plutôt dans un rapport à la « vie » ou à l'« existence », celle de l'étant qu'il nomme *Dasein*, qu'il y a fécondation mutuelle entre phénoménologie et herméneutique chez Heidegger. Plus clairement, l'herméneutique n'aura pas chez Heidegger une vocation foncièrement méthodologique. Son herméneutique ne tend pas vers une étude normative des textes. Chez Heidegger, plutôt qu'une affaire de textes ou de

¹ M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 287

méthodologie, il tient désormais lieu d'une « herméneutique de l'existence » suivant le vocabulaire de *Être et Temps*, encore appelée « herméneutique de la facticité » selon la formule employée pour la première fois dans le cours de 1923 dont il évoquera avec nostalgie le souvenir à son interlocuteur japonais en 1959¹.

En effet, nous le répétons une fois encore, c'est avec Heidegger et cela de façon inédite, que la phénoménologie se découvre une vocation interprétative et explicitante. Dans l'articulation ainsi faite entre phénoménologie et herméneutique, ou si l'on veut, dans l'appel d'une phénoménologie qui se meut en herméneutique, on y voit là la volonté toute patiente d'approfondir le questionnement de la phénoménologie dans son mode propre de déploiement en direction du sens de l'être. Cette articulation se voudrait constitutive de la méthode phénoménologique dans son rôle de restauration et de restitution du sens, le sens de l'être depuis la compréhension que le *Dasein* a de son existence², une existence à la fois dissimulée à elle-même et en même temps inquiète et en quête du sens d'être qui est le sien. Ici la phénoménologie se veut attentive aux attentes de l'existence *soucieuse* d'elle-même, et donc de son être. Par là la phénoménologie heideggérienne pose la mise en évidence de l'apparaître même des choses et du monde tout autant que leur signification dans le mode d'existence de l'étant nommé *Dasein*. Elle ne peut plus faire l'économie des procédés par lesquels vient à se constituer le sens des expériences de l'« être-au-monde » de cet étant privilégié. Et cet « être-au-monde » du *Dasein* implique indéfectiblement un être-avec-les-autres, un être-après-des-choses, un être-pour-la-mort. La phénoménologie heideggérienne serait donc une herméneutique de l'« être-au-monde » du *Dasein*. Plus concrètement, elle contient en elle la possibilité d'approcher la façon dont l'étant *Dasein* comprend son propre déploiement au monde selon qu'il peut être dit authentique ou inauthentique, propre ou l'impropre.

On retiendra alors que la quête du sens originaire chez Heidegger ne se fait plus en direction des actes intentionnels d'une subjectivité constituante. Ici le divorce avec Husserl est patent. Car selon Heidegger, plus radicale que la subjectivité et

¹ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 94.

² Dans l'esprit de la métaphysique traditionnelle, « existence » et « réalité » signifiaient la même chose. Or pour Heidegger, existence et réalité ne sont nullement univoque. L'existence ne peut être dite que de ce qui a compréhension d'être. Heidegger parle de l'existence comme « ek-sistence » au sens d'une existence qui se représente l'être et qui tient en l'être. C'est pourquoi seul le *Dasein* qui n'a rien d'une réalité simplement subsistante, existe.

son rapport intentionnel au monde, il y a l'« appartenance »¹ du *Dasein* au monde. Cette appartenance dans laquelle sont impliqués à la fois la subjectivité et les objets qu'elle vise, représente pour Heidegger, l'expérience herméneutique elle-même. Au sein de l'herméneutique heideggérienne s'opère une véritable critique de l'intentionnalité que Husserl considérait comme la découverte fondatrice de sa phénoménologie. Pour Heidegger, Husserl ne s'était pas aperçu que la relation intentionnelle était depuis toujours précédée par une relation plus radicale qui la porte, à savoir l'être-au-monde et qu'il appelle encore « transcendance ». L'apport de l'herméneutique à la phénoménologie consiste à dire, chez Heidegger, que le rapport objectivant de l'intentionnalité présuppose cette relation d'être-au-monde qui englobe aussi bien le sujet transcendantal que l'objet qui le fait face ou qui se constitue en lui. Comme le dit Ricœur, la catégorie ontologique de l'être-au-monde heideggérien précède la réflexion ou l'intuition². Le *Dasein* n'est donc pas la figure traditionnelle de la subjectivité, entendue comme substrat permanent de ses propres représentations. Chez Heidegger, le monde n'est plus cette nature matérielle faisant massivement face au sujet connaissant ou intentionnel. Il n'est plus le vis-à-vis du sujet comme le pensaient les courants idéalistes, de Descartes à Husserl : le monde devient plutôt « l'ambiance » dans laquelle séjourne le *Dasein* du fait de sa facticité.

Il faut encore préciser que le terme d'« herméneutique » apparaît rarement dans *Etre et Temps*. Par contre les mots « *interprétation* » et « *explicitation* » sont, quant à eux, légion. Il est bien connu que Husserl n'avait jamais manifesté de sympathie particulière envers toute pensée que l'on peut qualifier d'« herméneutique ». Il ne considérait pas l'*interprétation* une démarche prioritaire. Ce qui devrait préoccuper Husserl c'était moins les interprétations toujours changeantes des phénomènes que les phénomènes eux-mêmes décrits suivant leur teneur eidétique. Mais est-ce pour autant qu'il faut penser que son désaveu à l'égard de l'herméneutique était total ? La question de l'intropathie par exemple, ne fait-elle pas intervenir l'interprétation ?

Mais Husserl ne va pas sans démontrer rapidement la difficulté inhérente à l'interprétation, notamment dans le cas d'autrui : son impossibilité à donner autrui en totalité, son incapacité absolue à intuitionner le vécu d'autrui. Toutes les formes de représentations indicatives — l'écriture, la parole dans la communication, les mouvements corporels, les métaphores, les symboles — sont considérées, par

¹ Le terme est de P. Ricœur qui, selon lui, est l'équivalent de l'« être-au-monde » chez Heidegger. Cf. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 50.

² *Ibid.*

Husserl, comme des phénomènes nécessitant l'interprétation et relégués au second plan à l'échelle de la signification. Pour Husserl, aucune interprétation ne donne immédiatement accès au sens ou à la chose même. Elle favorise au contraire le détour, le détournement, voire l'égarement. On comprend alors l'aversion husserlienne pour tout ce qui touche à l'interprétation.

En réalité, s'il était donné à Husserl d'« interpréter » les phénomènes, ce qui devrait signifier notamment tenir compte des variations (*Abschattungen*) perceptives des choses, cela ne devrait être que dans le but de mieux parvenir à leur essence. Il ne devrait s'agir que de reconnaître dans les phénomènes leur noyau invariant, ce qu'il y a en eux d'essentiel et d'universel. Ce qui laisse penser que revenir « *aux choses elles-mêmes* » exige de soi qu'on parvienne à se défaire de l'emprise toujours déformante des théories et des conceptions divergentes issues des interprétations multiples.

Pour Husserl, phénoménologie et herméneutique sont deux disciplines différentes. C'est la démarche proprement phénoménologique, par sa pratique systématique de l'*épochè*, qui interdit de s'en remettre aux opinions reçues de l'interprétation et de se laisser uniquement guider par les « choses mêmes », décrites suivant leur structure universelle. Pour exprimer cet état de fait proprement phénoménologique avec les mots de Gadamer, disons que « *toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre (...). Car il s'agit de maintenir fermement le regard dirigé sur la chose, à travers tous les écarts dont l'interprète est toujours la proie de son propre fait* »¹. Si pour Husserl, l'interprétation n'est pas la voie royale d'accès aux sens des phénomènes, mais qu'en est-il de Heidegger ? D'où vient-il que l'herméneutique vienne à s'imposer à lui ? Entre phénoménologie et herméneutique, s'agit-il, chez lui, de deux disciplines juxtaposées ou réconciliées l'une avec l'autre et, dont on peut tout aussi bien traiter séparément ? Ou bien les deux ne font qu'une, auquel cas, c'est la phénoménologie qui serait *elle-même* herméneutique en sa possibilité essentielle ?

Apparemment les choses semblent assez claires pour Ricœur, suivant une tonalité heideggérienne, il affirme alors qu'il ne saurait en être autrement. Il en va même de la nature de l'objet herméneutique. Autrement dit : « *la phénoménologie ne peut-être qu'une herméneutique, parce que le plus proche de nous est aussi le plus dissimulé* »². Ne faut-il pas, en outre, dire comme Heidegger, que « ce qui est herméneutique » c'est ce qui appelle à son auto-compréhension explicite, c'est-à-

¹ Cf. H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 287.

² P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 59.

dire l'*existence* soucieuse d'elle-même, mieux le *Dasein* en tant qu'en lui se dégage le pouvoir de sa propre compréhension ? Ce qui se passe, c'est qu'il est toujours question chez Heidegger, d'inscrire la phénoménologie herméneutique sur un projet authentiquement ontologique, en approfondissant l'interprétation du *Dasein* par lui-même, suivant ses structures dites *existentiales*, en commençant bien sûr par son « être-au-monde ».

Comme a su le dire Ricœur, Heidegger fera de l'herméneutique *un comprendre*, plus précisément un *se-comprendre* de l'existence par elle-même. Mais il faut insister sur l'idée que toute compréhension de soi du *Dasein* s'élève toujours sur fond d'une incompréhension primordiale. C'est la preuve que contrairement à la subjectivité consciente, le *Dasein* existe toujours sur le mode de l'absence à soi. Il est question chez Heidegger d'une « herméneutique de la facticité », ou si l'on veut, d'une herméneutique de la vie factice. Et par *facticité*, il faut entendre comme au §38 de *Être et Temps*, l'« être-jeté » du *Dasein*. Avec les termes de Jean Grondin, nous dirons que la *facticité* désigne, chez Heidegger, « l'existence concrète et individuelle qui n'est pas d'abord pour nous un objet, mais une aventure dans laquelle nous sommes projetés et à laquelle nous pouvons nous éveiller de manière expresse ou non »¹. La facticité serait donc chez Heidegger le caractère d'être fondamental de l'existence humaine, cette existence auquel renvoie le mot *Dasein*, en tant qu'il est cet « être-qui-est-jeté-là », dans un rapport à soi entretenu sur le mode de la préoccupation. Le *Dasein* en tant qu'il peut être dit « existence », reste intrinsèquement un être herméneutique au sens où il serait porté par un besoin d'explicitation par lui-même de son existence factice. Finalement, « L'herméneutique a pour tâche de rendre chaque *Dasein* attentif à son être, à le lui communiquer, à traquer l'aliénation de soi qui frappe le *Dasein* »². L'herméneutique de l'existence montre que la philosophie de Heidegger n'est pas spéculative, mais qu'elle part du fait de l'être que l'étant *Dasein* énonce dans son existence, cette existence particulière qui le différencie des autres étants.

Précisons ensuite que parler d'herméneutique chez Heidegger, c'est en fait en appeler à la *destruction* comme son élément essentiel, la *destruction* d'un état d'aliénation ou de détournement. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le rapport entre herméneutique et déconstruction. La déconstruction est au service de l'herméneutique en ceci que le sens de l'existence, comme pur rapport authentique à son être propre, ne peut avoir lieu qu'après avoir levé tous les obstacles de

¹ J. Grondin, *L'herméneutique*, « Que sais-je », Paris, PUF, 2006, p. 29.

² *Ibid.*, p. 31.

l'aliénation. Mais on verra que pour Derrida, ce n'est pas l'herméneutique qui est un acte de déconstruction, c'est plutôt l'herméneutique que la déconstruction doit déconstruire.

Il s'agit donc de dégager, dans le sens de leur *destruction*, les catégories herméneutiques de l'existence factice, notamment la *Diesigkeit*, c'est-à-dire la « non-transparence ». La vie facticielle, selon Heidegger, ne serait pas totalement transparente à elle-même, bien qu'elle ne soit pas non plus réductible à un état chaotique. Il y a, à ce titre, un juste milieu entre l'impossible totale transparence de soi à soi et la totale irrationalité. C'est dans ce juste milieu que le *Dasein* a toujours déjà compris son être en se le dissimulant dans ses préoccupations quotidiennes. En plus de la *Diesigkeit*, autre comportement appelant à sa destruction herméneutique, c'est l'*Umwegigkeit*, c'est-à-dire le « détournement ». Par lui, le *Dasein* dans sa vie quotidienne ne se prend plus lui-même en vue, mais se détourne en permanence de ce qu'il a de plus propre, pour s'absorber dans des objets intramondains, d'où la *déchéance* dont parle Heidegger, comme accompagnant la vie facticielle comme son autre. Se détachant ainsi de soi-même, la *déchéance* correspond au phénomène de la médiocrité où le sujet succombe au discours public du « On ».

Il faut rappeler, enfin, que si l'herméneutique chez Heidegger, consiste à exercer une activité conjointe d'explicitation et de compréhension, la compréhension dont il est ici question ne renvoie nullement à un mode de connaissance. En d'autres termes, le *comprendre* dont parle Heidegger n'a rien d'épistémologique, rien d'un comprendre au sens d'une relation de connaissance d'un être pensant se rapportant à un objet particulier ou général. La phénoménologie heideggérienne ne commence pas par une épistémologie, comme c'est le cas chez Husserl. La question primordiale n'est pas celle du rapport de connaissance entre un sujet et un objet. Ce qui intéresse Heidegger, c'est plutôt un mode d'être, celui de cet étant dont l'être consiste dans la compréhension de soi. Et le *Dasein* est bien cet être qui existe en se comprenant. La *compréhension* devient un élément essentiel dans le projet du *Dasein*, lequel se détermine par son ouverture à l'être. Mais il faut préciser que la compréhension n'est jamais totale et définitive. Elle demeure une conquête, un projet. Pour Heidegger, il faut décrire ouvertement l'être privilégié du *Dasein*, un être qui n'est pas la conscience transcendantale dont parle la phénoménologie husserlienne, mais un être qui, en sa compréhension sans cesse détournée et reconquise, témoigne de l'un de ses modes les plus authentiques. Bref, c'est par cette herméneutique du *Dasein*

existant que la phénoménologie heideggérienne prépare sa rencontre avec l'ontologie sous sa forme fondamentale.

c) *La phénoménologie en vue de l'ontologie fondamentale*

C'est en comprenant ce passage à l'ontologie fondamentale que les thèmes de la « destruction » et de la « différence ontologique », qui auront une influence décisive sur Derrida, feront leur apparition chez Heidegger.

Entre temps, on vient de s'apercevoir que le rapport de Heidegger à la phénoménologie husserlienne est fait de moments de contrastes et de moments de rapprochements. Mais ce qu'il faut retenir de fondamental, c'est que le mouvement de pensée de Heidegger reste non détachable de la phénoménologie. Cependant, ce mouvement de pensée qui revendique son attachement indéfectible à la phénoménologie, ne va pas sans lui assigner une direction autre que celle de son fondateur.

En s'ouvrant en 1973, le « Séminaire de Zähringen » donnera à Heidegger l'opportunité de revenir sur une question mettant en relation directe la phénoménologie de Husserl et l'ontologie fondamentale dont il se veut l'initiateur, à savoir : « *Dans quelle mesure peut-on dire qu'il n'y pas chez Husserl de question de l'être ?* »¹. A cette question une réponse se fait inébranlable suivant l'avis de Heidegger : en un sens strictement rigoureux, nous dit-il, « *il n'y a pas de question en quête de l'être chez Husserl* »². Or ce que va introduire Heidegger, c'est précisément cette problématisation de l'ontologie à partir de la phénoménologie. Autrement dit, la question de l'être qui est la question de l'ontologie qu'il qualifie de « fondamentale » trouvera cependant dans la phénoménologie son moyen d'investigation approprié.

En fait, Heidegger reprochait à Husserl de n'avoir pas fait de la question de l'être la préoccupation fondamentale de la phénoménologie ; une phénoménologie qui sera pourtant appelée par Heidegger à renouveler le questionnement traditionnel de métaphysique ; cette même métaphysique que Heidegger reprochait d'être déjà oubliée de cette question du sens de l'être. Mais pourtant une idée forte de la phénoménologie sera saluée au départ par Heidegger, à savoir la découverte par Husserl, sur le plan eidétique, de la « *Kategoriale Anschauung* ». Selon Heidegger, Husserl reste celui qui va rappeler après Aristote et, d'une certaine

¹ M. Heidegger, « Séminaire de Zähringen » in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 460.

² *Ibid.*, p. 462.

manière contre Kant, qu'au-delà de la perception *simplement* sensible qui rend présent dans les sens un objet particulier, il y a une autre forme de perception, celle où sont restituées dans leur présence et leur évidence spécifiques, les formes catégoriales de l'être. D'après Heidegger, la vision catégoriale aura la particularité spécifique de *donner à voir* quelque chose comme une catégorie et qui n'a rien de sensible : « Avec la locution d'intuition catégoriale, Husserl parvient à penser le catégorial comme un donné »¹, dira-t-il. Les deux propos suivants de Heidegger sont très édifiants quant à la nature spécifique de l'intuition catégoriale, ainsi que l'objet auquel il nous familiarise :

Le « est » par lequel je constate la présence de l'encrier comme objet ou substance — est « en excédent » parmi les affections sensibles ; il est « vu » — même s'il est autrement *vu* que ce qui est visible. Pour être ainsi « vu », *il faut* qu'il soit *donné* »².

Quand je perçois ce livre, je vois bien une chose substantielle, sans pour autant voir la substantialité comme je vois le livre. Or c'est pourtant la substantialité qui, dans son inapparence, permet à ce qui apparaît d'apparaître. En ce sens on peut même dire qu'elle est plus apparente que l'apparent lui-même³

Selon Heidegger, le principal enseignement de Husserl à partir duquel il touche à la question de l'être, mais sans pour autant s'y introduire profondément, c'est d'avoir montré qu'il existe deux types de *visions*, l'une aussi *donnante* que l'autre. L'une renvoyant à l'expérience sensible et l'autre à l'expérience intellectuelle. Ces deux types d'expérience laissent apparaître des objets auxquels ils correspondent de façon tout à fait originale, irréductible l'une à l'autre. Pendant que l'intuition sensible donne immédiatement son objet sous forme d'esquisses variables au milieu d'une multitude d'objets, l'intuition catégoriale donne ce qui n'est pas à proprement parler un objet au sens courant du terme. Ce que donne à voir l'intuition catégoriale ce sont des essences formelles, autrement appelées les idées ou les formes, des entités inapparentes au regard des sens. Pour Heidegger, c'est Husserl qui a permis à nouveau de considérer la nature spécifique de ces êtres idéaux dans leur aptitude à traduire et à manifester le dire multiple de l'être de l'étant. Car au

¹ *Ibid.*, p. 463.

² *Ibid.*, p. 464.

³ *Ibid.*, p. 465.

travers des catégories données à l'intuition, ainsi qu'Aristote fut l'un des premiers à le montrer, c'est l'être en tant qu'essence¹ qui se manifeste dans ses affections ou dans ses accidents tout en restant réservé dans son unité.

C'est alors que Heidegger reconnaîtra dans la pratique phénoménologique, une richesse qui donnerait la possibilité de se tourner d'une manière tout à fait nouvelle vers ce qui n'apparaît pas à la manière d'un étant, mais qui pourtant, en excédant l'étant, conditionne sa venue en présence. Ce qui se donne ici en excès et qui permet ainsi à l'étant d'apparaître, ce n'est rien d'autre, selon Heidegger, que l'être de l'étant. Heidegger soutient que c'est avec Husserl que la phénoménologie permettra ainsi à nouveau une lecture interrogative d'Aristote, chez qui « *a lieu la première détermination de l'être de l'étant* »². Rémi Brague le dit si bien, Husserl a permis à Heidegger de revenir à Aristote, en donnant « *en effet une formulation explicite du primat de l'intuition, qui restait implicite chez Aristote* »³. On pourra d'ailleurs lire chez Heidegger un aveu manifestement reconnaissant à l'égard de Husserl : « *c'est ainsi que je fus mis sur le chemin de la question de l'être, éclairé par le style phénoménologique, sans cesse maintenu hors repos* »⁴. C'est de cette découverte husserlienne que commencera la décision heideggérienne d'annexer la phénoménologie à la recherche philosophique du sens de l'être, une annexion qui apparaîtra plus tard, en son stade ultime, comme ontologie fondamentale. En quoi consiste justement l'ontologie fondamentale ?

Pour Heidegger, même si Husserl a le mérite d'avoir placé sous ses yeux le chemin qui le reconduisit au questionnement du sens de l'être, cela ne cache pas le malaise autour de ce qui peut apparaître comme l'« ontologie » de Husserl. Pour Heidegger, la phénoménologie dans sa perspective husserlienne, représenterait l'ultime moment où la question du sens de l'être, à défaut de n'avoir pas été passée sous silence, a été une fois de plus incorrectement posée. Selon lui, Husserl n'a fait que poser la conscience transcendantale au fondement de la constitution du monde sans pousser l'interrogation jusqu'à l'être de cette conscience, jusqu'à ce qui lui est plus originaire et qui lui garantit ce pouvoir constituant.

Heidegger dénoncera la théorie phénoménologique de la représentation comme oubliuse de l'être, en ce sens qu'elle réduit ce dernier à la dimension d'un simple objet intentionnel. Pour sa part, la question qui porte l'ontologie fondamentale exige

¹ Aristote, *Métaphysique*, Livre Z, 1, Paris, Vrin, 1991.

² M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 466.

³ R. Brague, « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec » in *Phénoménologie et métaphysique*, J.-L. Marion, G. Planty-Bonjour (dir.), Paris, PUF, 1984, p. 252.

⁴ M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 333.

que l'être soit questionné pour lui-même, en situant la réflexion en amont de la relation du sujet et de l'objet. Selon lui, malgré la découverte pourtant décisive de l'intentionnalité, Husserl se serait retrouvé méditant relativement à la manière de Descartes, autrement dit « bloqué dans l'immanence »¹. Mais d'après Heidegger, tout objet aura désormais sa place, non plus dans l'immanence de la conscience, « *mais dans le monde — qui lui-même n'est pas immanent à la conscience* »². C'est alors que s'élève contre Husserl le reproche suivant :

Le point, cependant, que ne franchit pas Husserl est le suivant : ayant quasiment obtenu l'être comme donné, il ne s'interroge pas plus avant. Il ne déploie pas la question : que veut dire « être » ? Pour Husserl, il n'y avait pas là l'ombre d'une question possible, vu que pour lui il va de soi qu'« être » veut dire : être-objet³.

L'idée que Heidegger donne de l'être ne coïncide nullement avec celle que propose Husserl. Pendant que Heidegger porte en estime l'idée que seule une science de l'être, l'ontologie, repensée à partir du questionnement initial de Leibniz⁴, serait la science fondamentale, la phénoménologie quant à elle reçoit de Husserl la vocation à s'occuper de l'apparaître des phénomènes à partir d'une question semblable à celle de Kant : comment les phénomènes nous apparaissent-ils ? Ou encore, comment les phénomènes se constituent-ils en nous ? En se déployant, la phénoménologie se donne en effet une manière propre d'amorcer le passage au problème de l'être, en considérant uniquement les choses depuis leur être-constitué. Si on peut parler d'une « ontologie » chez Husserl, elle peut se résumer d'après Heidegger, en un idéalisme qui laisse entendre que « être » revient à « être constitué ». C'est donc l'intentionnalité constituante qui est tenue pour être la mesure de l'être ; et l'être se voit renvoyé à un statut purement intentionnel. Ce que Heidegger conteste fermement en y voyant là une approche cartésienne, sinon psychologique du problème de l'être.

¹ « *Quoi que soit ce dont je suis conscient, il m'est présent — ce qui signifie : il est dans la subjectivité, il est dans ma conscience. Si l'on ajoute l'intentionnalité à la conscience, alors l'objet intentionné n'en a pas moins sa place dans l'immanence de la conscience* ». *Ibid.*, p. 470.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 460.

⁴ Cette question d'origine leibnizienne forme la trame du cours prononcé au semestre d'été 1935 à Fribourg-en-Brisgau par Heidegger comme « question fondamentale de la métaphysique », à savoir « *Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?* ». Cf. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.

Heidegger ne peut alors s'empêcher de penser que le niveau transcendantal de la conscience ainsi conquis, recèle à son tour une naïveté de second degré. Pour Heidegger, il serait naïf de penser que la conscience transcendantale constituante est le dernier mot de la phénoménologie. La nouvelle réflexion capable de démasquer cette naïveté assure de façon décisive le passage d'une phénoménologie transcendantale à une phénoménologie proprement ontologique. La nouvelle phénoménologie ontologique ne sera plus érigée en « phénoménologie transcendantale ». Elle ne se réclamera non plus d'une quelconque théorie de la connaissance. Sa vocation est désormais de témoigner, à la manière du *logos* antique, de la venue en présence de l'être en termes de voilement et de dévoilement. Il ne s'agit plus de s'inscrire dans le sillage de Platon — où Heidegger perçoit déjà les premiers signes de l'égarement de la pensée loin de l'être comme tel au profit de l'étant — chez qui la connaissance consiste dans l'intuition des formes intelligibles que l'expérience empirique ne saurait fournir, mais plutôt de défendre l'idée que « *le connaître a pour caractère fondamental le dévoilement. La science est une spécification du connaître en vue de l'être-dévoilé comme tel* »¹.

Heidegger entendait donc dépasser la limite de la phénoménologie constitutive pour l'enraciner dans la question ultime de l'être, vers laquelle conduit l'analytique de la structure fondamentale du *Dasein*². Chez Heidegger, c'est l'être avant l'étant, donc l'ontologie avant la métaphysique. Et le seul mode de traitement possible du questionnement ontologique ne s'aurait, à cet effet, être que phénoménologique³.

Heidegger semblait avoir perçu dans la phénoménologie conduite par Husserl, l'illustration d'une tendance philosophique au même titre que le cartésianisme et le kantisme. Pour lui, la phénoménologie husserlienne demeurait encore à l'ombre des représentations et du langage de la tradition. La preuve : on trouve encore en elle des notions familières de la métaphysique classique, notamment celles de sujet, d'objet, de perception, de matière, de forme, de représentation, d'idée, d'intuition, etc. D'où le fait qu'elle ne parvenait pas jusqu'à ce qu'il appelle « la rencontre de la question », autrement dit la question de l'être. Ceci pour dire que la phénoménologie

¹ M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 384.

² Autrement dit : « *il s'agit de montrer que le mode d'être du Dasein humain est totalement différent de celui de tous les autres étants, et que c'est précisément en raison de ce mode d'être déterminé qui est sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendantale* ». Cf. « Lettre de Heidegger à Husserl » in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 117.

³ M. Heidegger, *Etre et Temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 42.

aurait due être appréhendée comme ce chemin à emprunter pour parvenir à la pensée de l'être. Car, disait-il, l'être a besoin d'une pensée qui lui corresponde.

Ainsi faire l'épreuve de la phénoménologie, cela devenait pour Heidegger, la mettre en position de s'effacer devant la « chose même », c'est-à-dire la « question », celle où l'être est interrogé depuis la nécessité de son sens caché ou dissimulé¹. C'est donc la phénoménologie qui est appelée à s'effacer devant l'ontologie dont elle prépare le thème par une explicitation herméneutique du *Dasein*, étant à travers lequel la question du sens de l'être trouve la possibilité de sa position. D'où l'idée d'une phénoménologie au service de l'ontologie.

Rappelons qu'au sujet de la phénoménologie, Heidegger a toujours considéré à l'opposé de Husserl, que son principe fondamental n'était pas, à proprement parler, « l'intuition donatrice originaire », le « principe des principes » selon l'expression consacrée de Husserl au § 24 des *Idées directrices pour une phénoménologie*. Pour Heidegger, il s'agit plus exactement du « retour aux choses mêmes »². Ce qui lui a permis, en dépit de sa critique de l'intuition originaire chez Husserl, de continuer jusqu'au bout à définir sa pensée comme se déployant de façon « phénoménologique ».

Par ailleurs, Heidegger n'aura jamais cessé de dire que la question qui, autrefois ouvrit la métaphysique en s'offrant comme son thème fondamental, s'était longuement et paradoxalement laissée recouvrir par cette dernière dans le parcours onto-théologique qui a été jusqu'alors le sien. Se déclinant sous ses aspects multiples, la métaphysique jusque dans son histoire moderne, n'a fait que rendre inapparente cette question, la sienne propre, que Heidegger prendra le soin de répéter et réinventer. On aura compris qu'il s'agit de la question du sens de l'être désormais recueillie depuis le lieu de son oubli, l'oubli de sa *différence* et de son rapport fondateur à l'étant ; l'étant au profit duquel la métaphysique s'est construite comme science, depuis Platon jusqu'à Nietzsche. L'activité pensante que représente la philosophie heideggérienne n'aura jamais cessé de revendiquer, pour elle, la vocation à préparer l'espace, un espace qu'on peut qualifier d'herméneutique, d'où l'être est convoqué en vue de son propre questionnement d'après sa *différence* d'avec l'étant. C'est de sa *différence* fondamentale dont il est question chez Heidegger, étant donné que l'impensé de cette *différence* aurait conduit à la confusion de l'être et de l'étant. L'être demandant que soit rétablie sa différence d'avec l'étant, deviendra à même cette différence, l'énigme fondamentale

¹ M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 336.

² *Ibid.*, p. 123.

s'offrant comme le thème instruisant les recherches philosophiques de Martin Heidegger.

Il est incontestable que cette *différence* dite « ontologique », différence opposant l'être à l'étant, est le thème porteur de l'ontologie fondamentale. Ces propos de Heidegger en font la révélation : « *Nous devons nécessairement pouvoir marquer clairement la différence entre l'être et l'étant, si nous voulons prendre comme thème de recherche quelque chose comme l'être* »¹. Ou encore : « *Nous ne pensons l'Être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'Être. C'est ainsi que la différence proprement dite est visible* »². Pour Heidegger, philosopher de manière authentique reviendrait à se situer pleinement dans cette *différence*³. Et Derrida ne manquera pas d'évoquer cette « différence ontologique » au moment où il forgera son propre concept de « différance ». Pendant que Heidegger considère la « différence ontologique » comme l'impensé de la métaphysique, impensé suscité par la venue en *présence* de l'étant, Derrida, pour sa part, estime que c'est plus radicalement la « différance » qui a longtemps été oubliée du fait de l'être comme *présence*.

Par conséquent, le concept de « différance » qu'il va forger et dont nous tenterons de cerner le sens, constituera l'élément déconstructeur de toute la métaphysique comprise comme « métaphysique de la présence », y compris au cœur de la différence ontologique de Heidegger. Mais avant de comprendre comment s'opère la déconstruction de la différence ontologique par l'action implacable de la différance, voyons d'abord en quoi consiste en lui-même le thème de la déconstruction, sa définition, sa stratégie opératoire, son origine.

B/ Sens et origine de la déconstruction : économie et stratégie

Peut-on trouver une définition ou un sens univoque à la déconstruction, ou bien la déconstruction est précisément ce qui échappe à tout enfermement dans une définition, mieux ce devant quoi toute définition se trouve suspectée dans le langage qui l'énonce ? D'où la déconstruction derridienne trouve-t-elle son

¹ M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 35. Pour mieux attirer l'attention sur l'extrême importance de ce qui est en jeu dans cette opération de différenciation, la deuxième partie de l'ouvrage renchérit en ces termes : « *La possibilité de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie comme science, va de pair avec la possibilité d'accomplir de manière suffisamment claire cette différenciation de l'être et de l'étant* » Cf. p. 275.

² M. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1938, p. 296.

³ M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 383.

inspiration ou son origine ? Et comment se démarque-t-elle de cette origine d'où elle provient ?

La pensée de Jacques Derrida, du moins dans la première période de son développement¹, est inséparable de celle des pères fondateurs de la phénoménologie. Ce qui, de toute évidence, la rendra difficile de compréhension lorsqu'on n'a pas en même temps côtoyé les textes de Husserl et de Heidegger. Comprendre les motifs qui guident cette pensée encore débutante, mais déjà assez critique, exige donc une lecture parallèle non seulement de Husserl, mais aussi et surtout de Heidegger dont nous venons d'esquisser l'approche herméneutique et ontologique de la phénoménologie. La « déconstruction » que l'on comprend comme cette opération qui aura permis à la grammatologie de se mettre en scène, se réclamera plus particulièrement de Heidegger, tout en prétendant être plus radicale que l'ontologie fondamentale, initiée par ce dernier. C'est en ce sens que s'il y a bien héritage de la pensée heideggérienne chez Derrida, il s'agit cependant d'un héritage toujours déjà remis en jeu et sans cesse transgressé, dans un type de transgression qui n'a rien de négatif, mais qui témoigne en réalité de l'idée profonde que Derrida se faisait de l'héritage, mieux de la fidélité. Aussi disait-il à propos de l'héritage et de la fidélité : « *On ne peut pas souhaiter un héritier ou une héritière qui n'invente pas l'héritage, qui ne le porte pas ailleurs, dans la fidélité. Une fidélité infidèle. On retrouve cette double injonction qui ne me quitte pas* »². C'est cette invention de l'héritage qui conduit Derrida à parler de la déconstruction comme d'une opération à la fois *économique* et *stratégique*. A cet effet, commençons par définir, autant qu'il se peut, a) l'idée de « déconstruction » ; puis b) ses origines chez Heidegger et la critique que lui apporte Derrida. Enfin, nous comprendrons c) comment la déconstruction derridienne accouche du concept de différence en lien étroitement critique avec la découverte heideggérienne de la différence ontologique.

¹ Les textes marquants de cette première période sont : Introduction et traduction de *L'origine de la géométrie* de Husserl (1962), *La voix et le phénomène* (1967), *De la grammatologie* (1967), *L'écriture et la différence* (1967), *Marges — de la philosophie* (1972), *La dissémination* (1972), *Positions* (1972).

² J. Derrida, *Sur paroles : instantanés philosophiques*, Paris, Les Editions de l'Aube, 2005, p. 60. On peut encore l'entendre dire : « *L'héritage n'est jamais un donné, c'est toujours une tâche. Elle reste devant nous, aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers endeuillés, comme tous les autres héritiers* ». SM, p. 94.

a) L'idée de « déconstruction » et les ambiguïtés de sa définition

Derrida disait ne pas trouver le terme « déconstruction » assez « satisfaisant »¹, à cause des malentendus auxquelles il pouvait donner lieu, dus aux simplicités d'usage de ce mot dans divers domaines de connaissance, des sciences du langage aux sciences humaines. D'où ses mises en gardes récurrentes.

La déconstruction a toujours eu affaire à la question du sens, mais qu'en est-il de son propre sens à elle ? A-t-elle un sens propre, authentique, premier, originaire, univoque ? Peut-on parler, chez Derrida, d'un sens dominant de la déconstruction ? De nombreuses questions peuvent être posées dans le but de cerner l'énigmatique démarche de la déconstruction. On peut par exemple se demander : la déconstruction est-elle une philosophie, une alternative à la philosophie ou une anti-philosophie ? Ou encore, est-elle une méthode ? On peut pousser le questionnement plus loin : la déconstruction est-elle conditionnée, autrement dit répond-t-elle à un impératif qui lui serait extérieur ?

Par ailleurs, on parle d'ambiguïté ou de quelque chose d'ambigu, de ce qui présente deux ou plusieurs sens possibles, de ce dont la nature est équivoque et dont l'interprétation ne va pas sans toujours garder une part d'incertitude². Cette définition ne sied-t-elle pas le mieux à l'idée que Derrida se fait de la déconstruction ?

Le mot « déconstruction » dont on peut dire qu'il s'est aujourd'hui banalisé, a toujours renvoyé, dans la philosophie de Derrida, à quelque chose dont le sens reste difficilement maîtrisable. Derrida s'abstenait d'ailleurs de lui donner une définition. Pour lui, en effet, trouver une définition à la déconstruction était quasiment chose impossible. Il disait à cet effet : « *Toute phrase du type "la déconstruction est x" ou "la déconstruction n'est pas x" manque a priori de pertinence* »³.

Il faut dire que si la déconstruction a du mal à trouver une définition, c'est vraisemblablement parce que toute définition, y compris celle de la déconstruction elle-même, se trouve exposée à l'épreuve de sa propre déconstruction. Ce qui revient à dire que la déconstruction n'échappe pas elle-même à la possibilité d'être, à son tour, déconstruite. Mais on peut aussi dire, que si Derrida ne donne pas de définition précise à la déconstruction, c'est parce que l'esprit même de la

¹ PSY I, p. 11.

² Définition extraite du dictionnaire *Le Robert de poche*, Edition mise à jour en 2008, p. 23.

³ PSY I, p. 392.

déconstruction préconise une certaine méfiance à l'égard des mots, des concepts, des définitions, et du langage en général. Au besoin, Derrida préférerait tout au plus la caractériser et, cela, en procédant pour ainsi dire négativement. Par conséquent, à défaut de dire ce *qu'était* la déconstruction, il préférerait plutôt dire ce qu'elle *n'était pas*.

Pour lui, la déconstruction n'est ni une thèse ni un ensemble de thèses philosophiques, linguistiques, littéraires ou scientifiques. Autrement dit, elle n'est ni une analyse ni une critique : « *ce n'est pas une analyse, en particulier parce que le démontage d'une structure n'est pas une régression vers l'élément simple, vers une origine indécomposable. Ce n'est pas non plus une critique, en un sens général ou en un sens kantien* »¹. Contrairement à une image dont elle pourrait aisément se laisser prêter, elle n'est pas une méthode. Derrida le précise : « *La déconstruction n'est pas une méthode et ne peut être transformée en méthode* »². En d'autres termes, elle n'est pas un ensemble ordonné de normes rigides à respecter, et susceptibles d'être transmises par l'enseignement. Ainsi dit-il : elle « n'est jamais un ensemble technique de procédures discursives », encore moins « une nouvelle méthode herméneutique » travaillant sur des textes³. En termes plus précis, il n'y a pas de méthodologie de la déconstruction. La déconstruction est un geste entièrement libre et à chaque fois singulier, qui s'adapte à la structure des textes à chaque fois différents, textes à l'intérieur desquels la déconstruction ne cesse toutefois de s'inscrire. La déconstruction reste ce devant quoi toute méthodologie voulant s'imposer comme une norme, trouve son démantèlement. D'une certaine manière, la déconstruction est anti-conformiste : elle se refuse à toute assignation et à toute simplification schématique. Pour Derrida, la déconstruction n'a rien d'une réalité effective. Dans un certain sens, elle n'est rien : elle n'est ni « ceci » ni « cela ». Elle n'est pas la présence d'une chose dont on pourrait s'approprier le modèle — pas même Derrida lui-même —, lui assigner un contexte et pouvoir en revendiquer le monopole. Mais est-ce pour autant qu'elle n'incarne rien d'intelligible, rien qui soit identifiable ? Il n'en n'est rien de tel.

C'est pourquoi Derrida va toutefois se risquer de lui attribuer une définition. Selon lui, la déconstruction porte sur ce qui, depuis toujours dans la langue de la métaphysique, appelle en direction d'une définition, notamment la question

¹ *Ibid.*, p. 390.

² *Ibid.*

³ J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 424.

« qu'est-ce que ? », question à laquelle elle-même ne saurait se plier sans en dévoiler les limites. Ainsi s'exprime-t-il longuement dans ce passage :

Si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question « *qu'est-ce que... ?* », la question qui domine toute l'histoire de la philosophie. Chaque fois qu'on essaie de penser la possibilité du « *qu'est-ce que... ?* », de poser une question sur cette forme de question, ou de s'interroger sur la nécessité de ce langage dans une certaine langue, une certaine tradition, etc., ce qu'on fait à ce moment-là ne se prête que jusqu'à un certain point à la question « qu'est-ce que ? » C'est ça, la différence de la déconstruction (...) ; elle porte sur tout ce que la question « qu'est-ce que ? » a commandé dans l'histoire de l'Occident et de la philosophie occidentale, c'est-à-dire pratiquement tout, de Platon à Heidegger. De ce point de vue, en effet, on n'a plus tout à fait le droit de lui demander de répondre à la question « qu'est-ce que tu es ? », « qu'est-ce que c'est ? » sous une forme courante¹.

Pour Derrida, définir la déconstruction ne revient pas à définir un terme ordinaire, ou un quelconque concept philosophique. Le peu qu'on puisse en dire, c'est que la déconstruction s'attaque à ce qui constitue l'origine de toute définition, à savoir le questionnement. Car c'est toujours d'un questionnement qu'émerge une définition — du moins tout ce qui voudrait apparaître comme telle. Et le questionnement initial qui, de toute évidence, appelle une définition, sinon toutes définitions, ce n'est rien d'autre que le « qu'est-ce que... ? », question d'origine métaphysique et qui en appelle à l'essence ou la nature.

Selon Derrida, s'attaquer à cette question, c'est prendre à défaut toutes les définitions et toutes les significations possibles depuis leur genèse commune. Le regard tourné du côté de la pertinence de cette question fondatrice, permet à la déconstruction de s'attaquer à toute la conceptualité à laquelle elle a donné naissance, autrement dit à toute la philosophie depuis Platon jusqu'à Heidegger. Par conséquent, que ce questionnement soit lui-même soumis à la déconstruction rend problématique toute tentative de l'appliquer à cette dernière. La résistance de la déconstruction à la question « qu'est-ce que tu es ? » montre qu'il n'y a pas de réponse simple et formalisable à son endroit. Selon Derrida, de la déconstruction

¹ Cf. « Qu'est-ce que la déconstruction ? », Entretien inédit, propos recueillis par Roger-Pol Droit, *Le Monde*, 12 Octobre 2004, p. 3.

nous n'avons que de « modestes symptômes » et de « tentatives d'interprétation »¹, autrement dit, jamais un plein savoir ou une maîtrise totale.

Sur un tout autre plan, la déconstruction peut se comprendre comme une sortie hors de la philosophie. Qu'est-ce à dire ? Elle n'est pas un nouveau courant philosophique à côté des courants philosophiques classiques. Elle n'est pas non plus une école de pensée. Pour Derrida, la déconstruction est une sortie hors de la philosophie, sans toutefois être une mise à l'écart et un abandon pur et simple de la philosophie traditionnelle. Plus concrètement, plutôt qu'une sortie hors de la philosophie, Derrida parle à dessein d'un simple « pas hors de la philosophie ». Un « pas » au-dehors qui laisse penser que la sortie n'est jamais totale, mais toujours partielle. D'ailleurs Derrida avait lui-même évoqué, dans un texte sur Lévi-Strauss, l'impossibilité d'une telle sortie. Aussi disait-il :

La sortie « hors de la philosophie » est beaucoup plus difficile à penser que ne l'imaginent généralement ceux qui croient l'avoir opérée depuis longtemps avec une aisance cavalière, et qui en général se sont enfoncés dans la métaphysique par tout le corps du discours qu'ils prétendent en avoir dégagé².

Il faut alors signifier que la déconstruction, si elle n'est pas une philosophie, elle n'est pas non plus une anti-philosophie. Ni science, ni méthode, ni doctrine³, la déconstruction n'est pas pour autant un irrationalisme accusateur de la rationalité philosophique. Elle ne saurait non plus être tenue pour un discours réduisant à néant les concepts porteurs de la philosophie, autrement dit la vérité ou le sujet. Bien au contraire, elle voudrait se comprendre comme la défense de la philosophie dans ce qu'elle a de plus intime, mais aussi de plus inaperçu, parfois même de volontairement dissimulé. La déconstruction défend la philosophie dans l'acte paradoxal visant à la fragiliser. On peut dire qu'il s'agit d'une rationalité toute particulière qui s'inaugure en enquêtant sur le fondement de toutes les significations qui ont leur origine dans celle de la rationalité traditionnelle. Plus concrètement, la déconstruction tend à désigner le refus du concept partout où celui-ci désigne une fixation identitaire, délimite un territoire, exclut une altérité.

Déconstruire ce n'est plus recourir à des concepts fixes, mais conduire les concepts à se disséminer, à perdre ainsi leur propriété et leur rigidité. La

¹ *PSY I*, p. 391.

² *ED*, p. 416.

³ J. Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 368.

déconstruction s'en prend aussi bien au dogmatisme d'une théorie, au formalisme d'une méthode, qu'à l'obsession de la clôture propre à tout concept hérité de la métaphysique. Elle s'attaque aussi bien à la vérité, au sujet, qu'aux idées.

Il faut alors ajouter que déconstruire, c'est amener la philosophie à comprendre qu'elle n'est ce qu'elle est, qu'en vertu de ce qu'elle ignore dans sa propre constitution. Une ignorance d'elle-même qui ne se révèle qu'une fois mise à l'épreuve d'une rationalité qu'elle ne maîtrise pas. La déconstruction est cette rationalité que la rationalité philosophique classique ne parvient pas à domestiquer. C'est pourquoi la pensée de Derrida peut être comprise comme l'ouverture à ce qui dérange et à ce qui excède le pouvoir dominant et apprivoisant de la rationalité philosophique traditionnelle.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que la déconstruction agit avec ses concepts propres, au sens où cette propriété indique non pas une exclusivité absolue, mais un processus d'économie et de stratégie, la stratégie modifiant sans cesse le donné économique. Dire que la déconstruction est à la fois une opération économique et une opération stratégique, c'est dire que l'économie concerne le donné philosophique emprunté à la tradition, et la stratégie désigne la manière dont ce donné est remis en jeu et transformé par la critique. Autant dire qu'en régime de déconstruction, rien ne reste à l'état initial, rien ne demeure comme tel inchangé : tout donné n'est retenu que pour faire l'objet transformation radicale. Mais il faut préciser que le processus de déconstruction continue de conserver en elle ce qu'elle transforme et déplace continuellement. Précisons en outre que toute modification par la déconstruction est avant tout graphique : elle se donne à lire dans l'écriture. Qu'est-ce à dire ?

Il est significatif de constater que la déconstruction se traduit par une manière de lire et d'écrire. Elle est de l'ordre du texte. A ce titre, elle se met en œuvre avec des concepts dont la graphie est forgée expressément pour traduire une certaine ambivalence dans l'expression du sens, une ambivalence impossible à réduire ou à traduire en une unité de sens. Cette ambivalence s'exprime dans des termes dits « composés » et ceux dits « indécidables ». Cela dit, déconstruire c'est aussi porter une attention particulière au sens que l'écriture et la lecture seules laissent apparaître en toute liberté. On précise que les termes dits « composés », qu'on rencontre dans le vocabulaire de Derrida, ont la particularité de faire l'économie d'un terme traditionnel et la modification graphique qu'apporte l'esprit de la déconstruction. Cette modification graphique qui représente le génie de Derrida et qui ne peut se saisir ni dans la parole qui la prononce ni par l'oreille qui l'écoute,

s'accompagne d'une altération, voire d'une contradiction du point de vue du sens. Dans tous les cas, toute modification graphique s'accompagne toujours d'un surplus de sens. En d'autres termes, elle vise à montrer que le langage dit toujours plus que ce que d'ordinaire on entend lui faire dire ; le langage ne s'aurait se laisser enfermer dans une structure sémantique univoque. Quelques exemples de termes « composés » qui, en vertu de la modification apportée à leur orthographe, voient leur sens initial contrarié ou dérouté, on note en plus de l'exemple bien connu de la « différance », la présence des termes tels que l'athèse, l'aposte, l'adestination, l'achose, l'adestinerrance, le dissimulacre, l'exappropriation, etc.

En introduisant ainsi des déformations dans la structure des mots, la déconstruction entend paralyser leur sens dit authentique ou premier, et faire éclater tantôt le surplus de sens tantôt la contradiction inhérentes à chaque mots. Il s'agit d'un surcroît de sens que seule l'écriture révèle. La modification qu'apporte l'intrusion d'une lettre dans la composition orthographique du mot se lit plus qu'elle ne s'entend ou ne se dit. La déconstruction commencerait alors par un travail de lecture et d'écriture. La pensée déconstructrice, on la voit s'écrire avant de la voir se dire. La modification qu'apporte par exemple le concept de « différance » à celui de « différence », se voit d'abord dans son écriture et dans sa lecture, plutôt que dans son dire ou dans son écoute. Soulignons ensuite que ces déformations graphiques ont à la fois un caractère privatif et supplémentaire : elles apportent un excès de sens qui révèle en même temps un déficit, un manque dans le sens habituel du mot ou du concept.

A coté de ses termes composés, la déconstruction se déploie aussi au moyen des termes dits « indécidables »¹. L'indécidabilité s'exprime, selon Derrida, à travers des formules telles que « et...et », « ni...ni », « ou...ou »². Mais de part et d'autre de *l'indécidable* et du *composé*, la déconstruction se laisse entendre et se rend visible par l'écriture et par la lecture, bien plus que la parole ne peut le faire. En effet, il est important de retenir qu'il n'y a de déconstruction qu'en écriture et en lecture. La déconstruction n'existe que là où l'écriture et la lecture se confondent et se fécondent en même temps. L'écriture est cela même qui libère le sens en l'exposant à une possibilité de lecture infinie, en le contraignant à une transmission qui ne sera jamais pure.

¹ Pour connaître la nature des termes composés et des termes indécidables, on peut s'instruire à l'aide du texte de C. Ramond, *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, Ellipses, 2001.

² Voir « Et cetera... », in *Cahier de l'Herne Derrida*, M.-L. Mallet, G. Michaud (dir.), Paris, l'Herne, 2004, p. 28.

On sait que Derrida pense l'*écriture* et le *lire* à partir de la métaphore d'une *lettre* qui, une fois envoyée, n'arrive jamais à *destination*, parce que toujours *ouverte* et sans cesse *volée* : « *Elle n'est jamais propre à son auteur ou à son destinataire et il appartient à sa nature qu'elle ne suive jamais le trajet qui mène d'un sujet propre à un sujet propre* »¹. L'esprit de la déconstruction voit dans le texte quelque chose qui dit tout seul plus que le sujet au l'auteur croit vouloir dire. Comme le rappelle l'excellent texte de John Cohen, aussi bien dans l'écriture que dans la lecture, se déploie « *une infinité insoupçonnée de sens, de langues, de gestes et de renvois* »². En elles s'ouvre « *l'espace d'une prolifération indéterminée et libre d'intentionnalités incessamment jouées, déjouées, enjouées dans le déploiement de leur infinie alternance, signifiante, différante* »³. Ce qu'il faut ensuite retenir comme des opérations typiques de la déconstruction, c'est l'ancrage dans la périphérie, l'obéissance au renvoi, la nécessité du déplacement, l'irréductibilité du décentrement, l'impossible relève de la contradiction, le droit à l'altérité, la supplémentarité de sens et le déficit de présence, etc.

Ajoutons par ailleurs que la déconstruction n'est pas conditionnée par une quelconque présupposition. Elle n'est pas conditionnée par une exigence extérieure à elle-même. Elle est elle-même sa propre exigence. Cependant, il est vrai qu'en se déployant, elle s'attaque à toute forme de présupposé, à toute sorte de condition ou d'autorité préalable. Elle demeure quant à elle-même ce qu'il y a de plus inconditionnelle. Aussi Derrida déclare-t-il :

La déconstruction, si quelque chose de tel existait, cela resterait à mes yeux, avant tout, un rationalisme inconditionnel qui ne renonce jamais (...) à suspendre de façon argumentée, discutée, rationnelle, toutes les conditions, les hypothèses, les conventions et les présuppositions, à critiquer inconditionnellement toutes les conditionnalités⁴.

C'est la preuve qu'en elle tout se déconstruit, sans que la déconstruction ne soit soumise à l'autorité d'une norme, d'un principe ou d'une finalité qui lui serait pré-établi.

¹ *ED*, p. 266.

² J. Cohen, « Lire en déconstruction. Note sur l'écriture de Jacques Derrida », in A. Jdey (dir.), *Derrida et la question de l'art. Déconstructions de l'esthétique*, Nantes, Les éditions Cécile Defaut, 2011, p. 163.

³ *Ibid.*

⁴ J. Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 41.

En définitive, il faut dire que l'intérêt de la déconstruction, disons l'impératif (si elle peut en avoir un) qui la commande, c'est, selon Derrida, « une certaine expérience de l'impossible »¹. La déconstruction doit être entendue comme cette pensée singulière de la possibilité de l'impossible. En tant qu'expérience de l'impossible, elle est entièrement expérience de l'altérité, altérité entendue comme excès, notamment l'excès d'une langue ; altérité comme expérience d'un débordement ou de ce qui dépasse toute limite, expérience d'un infini, expérience d'un au-delà, toute en étant expérience d'une impuissance, celle de la relève dialectique et de la réduction de cette altérité à l'identique. Le « plus d'une langue »² dont parle Derrida dans son refus de penser quelque chose comme une clôture dans l'horizon du langage et, dont Jean Grondin a su dévoiler toute la richesse polysémique, en disant que le langage donne toujours plus qu'il ne donne de prime abord³, illustre bien cette ouverture à l'altérité et à la supplémentarité qui est caractéristique de la déconstruction. Pour Derrida, la déconstruction désigne ce rapport à l'autre, notamment à une autre langue, mieux à la langue de l'autre comme ce qui est autre.

Il y a donc un double mouvement qui s'exprime dans l'opération de la déconstruction : celui en direction d'une altérité irréductible et celui révélateur d'une impuissance à constituer ou à relever cette altérité. La déconstruction révèle à la fois un supplément et une incomplétude, une possibilité et une impossibilité. Pour finir, on peut se demander : pourquoi déconstruire ? A cette question, retenons que, pour Derrida, la déconstruction a toujours déjà commencé, le processus est toujours déjà entamé. Comme un événement, la déconstruction a déjà lieu à la manière d'une crise qui emporte tous les systèmes d'oppositions, d'exclusions, de hiérarchisations, de rassemblements et d'appropriations, que l'on rencontre dans la rationalité en général. La déconstruction n'a donc pas un point de départ et un point d'arrivée : elle reste une œuvre interminable aussi longtemps que le *logos* manifestera son hégémonie au moyen de ses catégories, de ses dichotomies, de ses hiérarchies, etc. La déconstruction est toujours pluriel, autrement dit, elle a lieu partout⁴, se divisant, se multipliant « avec ceci et cela, et avec ceci ou avec

¹ *PSY I*, p. 26.

² « Et cetera... », in *Cahier de l'Herne Derrida*, M.-L. Mallet, G. Michaud (dir.), *op. cit.*, p. 32.

³ Cf. J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

⁴ *Ibid.*, p. 391.

cela »¹. Elle se produit comme un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet².

Dans ce qui suit, nous allons voir comment la « déconstruction » vint à s'imposer à Derrida à partir de la phénoménologie herméneutique heideggérienne. Nous verrons tout spécialement comment l'acquisition derridienne de la déconstruction va tourner en un réquisitoire lancé à l'endroit de Heidegger. C'est alors que nous verrons que l'idée de déconstruction comporte toujours, chez Derrida, une résonance particulière, étrangère à son lieu de provenance.

b) L'héritage heideggérien de la déconstruction et la critique derridienne

Le mot « déconstruction » est une modification de la traduction que Derrida faisait du terme allemand de « *Destruktion* » que l'on trouve chez Heidegger au § 6 de *Être et temps*. Il entendait traduire et adapter à son propos ce terme heideggérien que la langue française traduit sans équivoque par le mot « destruction », ou par « démolition ». A l'évidence, dans la langue française, le mot « destruction » est porteur d'une violence ou d'une négativité que ne posséderait guère son équivalent allemand. A en croire Derrida, le choix porté sur le terme « déconstruction » plutôt que sur celui de « destruction » vise à éviter cette violence, cette négativité qui laisse aisément penser à une simple entreprise de démolition ou de néantisation. Autrement dit, de la « destruction » heideggérienne, Derrida retiendra vraisemblablement l'esprit et non la lettre. C'est le terme moins violent de « déconstruction » qui sera finalement adopté par Derrida pour traduire et remplacer celui de « destruction ».

Ce qui laisse penser que le passage de la *destruction* à la *déconstruction* résulte avant tout d'un problème de traduction. De même que la déconstruction restera intimement liée à la langue et aux difficultés inhérentes à la traduction. Mais il faut préciser, s'agissant de la mise en rapport de la déconstruction et de la traduction, que la difficulté majeure ne vient pas tant du passage d'une langue à une autre, par exemple, du passage de l'allemand au français, ou du grec au français, de l'anglais au français. Il faut dire que les difficultés de la traduction sont déjà perceptibles au sein d'une même langue, autrement dit « intralinguale » selon une terminologie du linguiste Roman Jakobson. L'un des cas les plus marquants de cette difficulté propre à la traductibilité *intralinguale*, est celle du terme *pharmakon*, dont la

¹ « Et cetera... », in *Cahier de l'Herne Derrida*, M.-L. Mallet, G. Michaud (dir.), *op. cit.*, p. 25.

² *PSY I*, p. 391.

polysémie et l'indécidabilité sont à elles seules révélatrices de l'esprit de la déconstruction.

Mais en quel sens la déconstruction derridienne se démarque-t-elle du modèle heideggérien qu'elle hérite ? Et en quoi la question de la « métaphysique de la présence » est-elle au cœur de cette démarcation ?

En son contexte d'origine chez Heidegger, le terme « *Destruktion* » exerce son action sur l'histoire de la métaphysique¹. En effet avant Derrida et, après Nietzsche et Freud, c'est Heidegger qui adressera à la métaphysique une de ses critiques les plus fortes, accusant celle-ci de laisser reposer essentiellement son discours et son autorité sur le monopole sans partage du *présent* de la *présence* d'un étant particulier ou supérieur². Plus concrètement, pour Heidegger, la métaphysique telle que nous la connaissons depuis Platon et Aristote, en passant par les ontologies médiévales jusqu'aux philosophies transcendantales modernes et contemporaines, n'a fait que poser la présence d'un étant particulier suivant le mode temporel du présent, sans pousser le questionnement jusqu'à son être, l'être de l'étant et du temps. Mais surtout, Heidegger comprend l'histoire de la métaphysique comme une réduction de l'être à l'étant, réduction qui a aussi valeur d'occultation de l'être au profit de l'étant³. Dans tous les cas, c'est la dimension ontologique fondamentale de

¹ Heidegger lèvera l'équivoque quant au sens à accorder au mot « *Destruktion* » comme « Déconstruction » de la métaphysique. Cf. *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 240.

² Il a existé au sein de la tradition philosophique une réelle préoccupation autour des questions se rapportant à ce qui est. De part et d'autre de la métaphysique dite « ontothéologique », à l'exception remarquable de Kant, c'est le souci dogmatique de l'être qui a amené au jour toutes les figures traditionnelles de l'étant suprême, partant de l'Eau de Thalès et de l'Atome de Démocrite, en passant par l'Un de Plotin et l'Acte pur de Saint Thomas, jusqu'à l'Absolu comme Sujet chez Descartes, Hegel et Husserl. On peut se risquer à dire que c'est par un réel besoin d'établir un fondement ontologique des étants que la spéculation métaphysique aurait érigé ces étants en modèle de perfection. Les notions de Nature (*Physis*), d'Idée, de Vérité, de Dieu, de Sujet, d'Homme, de Monde, ont quelque chose de hautement significatif en ce sens qu'elles sont autant de témoignages pour cet intérêt constant autour de ce qui « est ». Aux dires de Heidegger, il y aurait là le signe de ce qui peut apparaître comme relevant d'une appartenance réciproque entre l'être et l'homme, entre l'être et la pensée philosophique. Assurément tous les métaphysiciens, de l'antiquité à la scolastique, et ce jusqu'aux temps modernes, ont cherché un Etant fondateur et premier. Seulement le procès collectif, auquel toute cette tradition est assignée par Heidegger, repose sur l'absence de questionnement du sens de l'être qui se pose également pour l'étant fondateur.

³ En s'attaquant à la pensée moderne, Heidegger reprochera à Descartes notamment de réduire l'être du monde à la pensée et d'avoir fait de la pensée la substance fondatrice de tout étant et de tout être. Pour lui, Descartes est, avant Husserl, celui qui a fait de cet étant particulier qui est l'*ego cogito* le fondement même de l'être. Dès lors que l'être de l'étant est fondé sur la substantialité d'un étant particulier qui est une *res cogitans*, alors l'être de cet étant et de l'étant en général reste non-interrogé, et est par-là, occulté. Il est important de remarquer que la définition de la substance est la même de Aristote à Descartes : la substance c'est ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister, c'est ce qui a une existence séparée.

l'être consubstantielle à celle du temps, qui constitue l'impensé de la métaphysique. Pour Heidegger, la métaphysique se serait historiquement constituée sur la base de cet impensé, résultant à la fois d'une omission et d'une confusion, celle de l'être s'annonçant dans le temps et se différenciant de l'étant et du présent.

Toutefois, sa philosophie ne consistera pas à congédier cette métaphysique oublieuse de l'être ou réductrice de l'être à l'étant, mais simplement de la surmonter (*verwinden*) au sens où P. Aubenque dit que « l'on surmonte une douleur en la supportant »¹. Ce qui signifie que la philosophie de Heidegger consiste en une acceptation et en une intériorisation préalable de ce qui fait l'unité de la métaphysique, à savoir l'oubli de l'être et le monopole de l'étant et du présent. Accepter la métaphysique sous sa forme traditionnelle pour mieux amorcer sa déconstruction, c'est, selon lui, accepter l'oubli de l'être et l'hégémonie du présent qu'elle implique. Le mot « déconstruction » prendra alors sa source dans la « destruction » heideggérienne de l'ontologie qui a prévalu jusqu'ici² ; une « destruction » dont Heidegger rappelle qu'elle n'a rien de négatif³, mais plutôt pleine d'une intention *positive* ⁴.

On comprendra qu'il n'est pas question, chez Heidegger, de céder au nihilisme en réduisant à néant toute l'architecture de la tradition métaphysique. Et Gadamer qui était son disciple le soulignera si bien. Selon lui, contre toute apparence, la *destruktion* heideggérienne n'a pas le sens d'une *Zerstörung*, donc d'une destruction au sens propre, mais celui plus formel d'un démontage par lequel « *il se propose de reconduire les figures conceptuelles sclérosées à leurs expériences originaires de pensée, afin de les rendre à nouveau parlantes* »⁵. Mais il faut ajouter qu'il n'est pas question de voir, chez Heidegger, une nouvelle profession de foi à l'endroit de la métaphysique⁶. Et comme le soulignait à nouveau Gadamer, lorsque Heidegger formule son thème de recherche sous forme interrogative, à savoir « Qu'est-ce que la métaphysique ? », il ne veut rien dire d'autre que ceci : « *qu'est ce que au juste que la métaphysique, à la différence de ce que la métaphysique croit elle-même être ?* »⁷.

¹ P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* Paris, PUF, 2009, p. 45.

² M. Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Authentica, 1985, § 6, p.37-45.

³ Heidegger dit explicitement : « *La destruction n'a pas d'avantage le sens négatif d'une évacuation de la tradition ontologique. (...) la destruction ne veut point enfouir le passé dans le néant, elle a une intention positive ; sa fonction négative demeure implicite et indirecte* ». *Ibid.*, § 6, p. 39.

⁴ *Ibid.*

⁵ H. G. Gadamer, *L'herméneutique en perspective*, Paris, Vrin, 2005, p. 185.

⁶ M. Heidegger, *Questions I*, *op. cit.*, p. 240-241.

⁷ *Ibid.*, p. 195.

En réalité, Heidegger n'entendait pas créer une autre alternative à la métaphysique classique. Car la « destruction » devrait avoir lieu à l'intérieur de la dite métaphysique. Autrement dit, il s'agissait pour lui d'amener la métaphysique à revenir sur son passé oublié afin de penser son impensé ; ce qui revenait à contraindre cette dernière à réactiver sa propre condition de possibilité que son développement historique avait occulté. C'est alors que prendra sens son projet herméneutique en retour vers l'origine de la métaphysique comme retour aux paroles et aux textes Grecs. Il était question à nouveau de revenir au sens étymologique des concepts, faire à nouveau parler ce sens comme celui d'une parole d'origine par-delà toutes les traductions et toutes les interprétations qui l'ont recouvert à travers l'histoire. Mais pour Heidegger, il était avant tout question d'interroger le mot « Être » depuis son sens et sa source grecque. Et comme le rappelle l'excellent texte de Beda Allemann, il s'agissait pour lui de « *disposer de l'expérience d'une essence plus initiale de l'être* »¹ ; une expérience telle que « *la métaphysique, qui pense l'être comme totalité de l'étant, ne peut absolument pas la fournir* »². Il était donc question de reprendre contact avec le fondement désormais silencieux et inaperçu de la métaphysique, en partant d'une distance s'établissant avec la métaphysique comme pensée de la totalité de l'étant. La déconstruction heideggérienne consistait alors à réécouter un *logos* autrefois parlant, mais réduit au silence depuis Platon et Aristote, par une démarche à rebours de la métaphysique à partir de Nietzsche. La démarche se veut autant herméneutique qu'archéologique, phénoménologique que ontologique.

On notera par ailleurs que chez Heidegger, le *logos* original ne sera plus pensé en référence à un étant supérieur, notamment le Bien de Platon, le Dieu de Aristote ou de Saint Augustin. En outre, il n'aura plus de fonction représentative, autrement dit entre le *logos* et ce dont il parle, il n'y aura plus de rapport de représentation, comme c'était encore le cas dans la philosophie moderne, de Descartes à Kant, voire jusqu'à Husserl. On assiste au contraire chez lui à une déconstruction de la métaphysique moderne d'inspiration cartésienne, métaphysique qualifiée par lui d'anthropologique ou d'humaniste, en ce sens qu'elle pose l'étant-homme comme *subjectum*.

L'enseignement qu'il tire des Grecs anciens est que le *logos* fait corps avec ce dont il parle. La déconstruction heideggérienne a ceci de particulier qu'elle vise par-delà Platon, à ramener la métaphysique aux présocratiques — à Anaximandre,

¹ B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, tr. fr. F. Fédier, Paris, PUF, 1959, p. 113.

² *Ibid.*

Héraclite ou Parménide —, dans le but de voir comment le *Logos* Grec témoignait de la venue en présence de l'Être dans la pensée et le langage, en termes de *voilement* et de *dévoilement*. Heidegger retiendra de ces philosophes anciens, que la vérité n'est plus de l'ordre du jugement, donc de la logique comme le pensait Aristote, mais qu'elle correspond plutôt au dévoilement (*aletheia*). Et selon lui, le *logos* en tant que parole poétique est justement ce qui la rend manifeste en accueillant son dévoilement¹. Pour lui, la langue grecque, symbole du « parler authentique » et du « Dire originel », garde un rapport étroit à l'Être auquel elle assure l'abri ou l'accueil du sens, et c'est ce rapport et ce sens que la métaphysique onto-théologique aurait perdu ou dissimulé tout au long de son histoire philosophique. La « destruction » va donc concerner toute cette histoire philosophique dans laquelle se sont échangées plusieurs théories philosophiques, les unes tantôt objectivistes, les autres tantôt spéculatives, mais cependant toutes oubliées de l'être au profit d'un étant présent de référence.

Par ailleurs, il sera aussi question d'interroger l'impensé de la métaphysique chez Derrida, mais sans pour autant, comme chez Heidegger, faire retour à l'oubli d'un être fondateur, ou encore au « mythe d'une langue purement maternelle ou purement paternelle », la langue originelle découvrant la venue de l'être, autrement dit la langue grecque. Il ne s'agira pas en effet pour Derrida de revenir à l'alliance originelle de la parole (poétique) et de l'être. Car Derrida accuse Heidegger, à la suite de tout l'occident philosophique, de s'être préoccupé des questions relatives à l'essence et à la provenance, notamment l'essence de la vérité, de l'étant, du langage, de la technique, etc., et surtout d'avoir succombé au phonocentrisme le plus classique, donc à la métaphysique de la présence, à cause du rapport essentiel qu'il établissait entre la parole et la vérité. Selon lui, « l'admirable méditation par laquelle Heidegger répète l'origine ou l'essence de la vérité ne met jamais en question le lien au logos et à la phonè »². D'après Derrida, il existerait aussi chez Heidegger un rapport non suffisamment critique, donc assez logocentrique ou métaphysique, entre la venue en présence de l'être ou de la vérité et la valeur expressive de la langue.

En effet, pour Heidegger, le langage possède une vertu ontologique. Et Derrida d'y voir là l'importance de la *Dichtung*, autrement dit la diction, l'ouverture qu'offre le dire comme dire poétique annonçant la venue en présence de l'être³. Même

¹ M. Heidegger, *Être et temps*, op. cit., § 7, p. 46.

² POS, p. 20.

³ *Ibid.*

lorsque Heidegger situera cette venue en présence de l'être dans l'œuvre d'art, notamment à travers l'adversité de l'« éclaircie et de la réserve »¹, il n'en restera pas moins que c'est l'œuvre poétique, plus que toute autre œuvre d'art, qui porte en elle l'essence de la vérité comme telle. Selon lui, « tout art est en son essence, Poème » et, par conséquent, tous les arts — l'architecture, la sculpture, la musique — devraient pouvoir être ramenés au Poème (*Dichten*) comme à ses simples modes singuliers². A notre avis, il y aurait vraisemblablement signe de la « métaphysique de la présence » là où Heidegger voit, dans le Poème (*Dichtung*) qui n'est pas la simple poésie (*Poesie*) — autrement dit sa forme restreinte comme art de la parole —, un phénomène éclaircissant, ouvrant, instaurant, sauvegardant. Toutes les métaphores de la lumière, de l'éclaircie, de l'ouverture, de la garde et de la sauvegarde, témoigne de cette référence à la présence. Heidegger dit précisément, en effet, au sujet du Poème qu'il éloigne de toute connotation fantastique :

...ce n'est pas un quelconque vagabondage de l'esprit inventant ça et là ce qui lui plaît ; ce n'est pas un laisser-aller de la représentation et de l'imagination aboutissant à l'irréel. Ce que le Poème, en tant que projet d'éclaircie, déploie et projette en avant dans le tracé de la stature, c'est l'ouvert, qu'il fait advenir, et de telle sorte que ce n'est que maintenant que l'ouvert au sein de l'étant fait parvenir celui-ci au rayonnement et à la résonance³.

Il est vrai que Derrida ne retiendra pas ce versant *phonocentriste* de la pensée heideggérienne. Il ne s'attachera pas au dire poétique comme instaurant, dans son projet, la venue et la sauvegarde de la vérité. Alors que retient-il de ce dernier ?

Il retiendra de Heidegger l'intention de mettre à découvert les présupposés de la métaphysique. Il va voir en Heidegger celui qui, le premier, aura cherché à démontrer dans le but d'en apporter la critique, que la métaphysique occidentale, depuis Platon jusqu'à Hegel, tendrait toujours vers une explication de l'être comme totalité et comme unicité, autrement dit vers une détermination de l'être comme présence et comme essence. C'est Heidegger qui, le premier, dévoilera tout en le critiquant, ce rapport métaphysique de l'être et du présent, de l'être et de l'étant qui vient en présence, ou encore de l'être et de l'étant qui séjourne dans le présent de

¹ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 60.

² *Ibid.*, p. 82-84. Heidegger multiplie ainsi les déclarations liant art, vérité et Poème : « *En tant que mise en œuvre de la vérité, l'art est Poème* » ; « *l'essence de l'art, c'est le Poème. L'essence du Poème, c'est l'instauration de la vérité* ».

³ *Ibid.*, p. 81-82.

sa présence. Mais pour Derrida, cette critique heideggérienne de l'être comme présence ne va pas sans soupçonner en elle-même la présence de ce qu'elle critique. L'objet de la critique, c'est-à-dire la présence, se serait alors subtilement immiscée dans sa propre critique, commandant celle-ci à son insu.

En réalité, d'après Derrida, le concept d'Être que l'on retrouve en particulier dans *Etre et temps* comme cet impensé de la métaphysique, demeure lui aussi un concept intra-métaphysique au même titre que le concept d'étant qu'il critique au motif de demeurer dans la présence. Selon lui, les deux sont minés par le présupposé métaphysique de la présence : l'un (l'étant) désignerait la présence dans le présent de sa manifestation, et l'autre (l'Être), la présence dans sa manifestation simplement occultée. Pour Derrida, Heidegger, dans les premiers moments de sa philosophie, est encore prisonnier du règne métaphysique de la présence, car il pose encore l'être — même oublié — en termes de fondement, d'origine, de principe¹. Il identifierait encore l'être à une matrice, autrement dit à un surcroît de présence précédant ontologiquement l'étant présent et source productrice et inépuisable de tout étant et de toute présence. Pour lui, Heidegger continue de voir dans l'étant présent quelque chose qui ferait signe vers l'être comme vers un originaire d'où il procède. Sur cette base, Derrida pense que le premier Heidegger reste encore nostalgique d'une origine lointaine et oubliée, qui serait — si on emprunte une tournure métaphorique à un texte tardif de celui-ci — « la région sourcière »² de l'étant. La déconstruction heideggérienne de la métaphysique serait, selon lui, elle-même victime de la métaphysique de la présence, parce que entièrement tournée vers une origine devenue absente, vers une « patrie perdue de la pensée » dont la métaphysique aurait rompu le lien immédiat. Or pour Derrida, l'esprit de la déconstruction qui sera désormais le sien, exige de « penser sans nostalgie ». Dans l'intention de Heidegger, il semble se dessiner, en pointillés, l'idée que la présence de l'étant ne se pense qu'en vue d'une présence manquante qui est celle de l'être. Ce qui, de toute évidence, retient toujours Heidegger dans la clôture de la métaphysique de la présence. Car d'après Derrida, malgré la critique, l'autorité de la présence est restaurée par le détour de son contraire ou de son pôle symétrique, à savoir l'absence, le manque, l'oubli de l'être. On reconnaît alors que

¹ C'est le deuxième Heidegger, celui à partir des années 1930, qui renoncera à la nostalgie des origines, en montrant que l'être n'a jamais été et ne s'est jamais présenté sous la forme d'un étant présent. Derrida reprochera justement au premier Heidegger sa nostalgie des origines, voyant dans cette nostalgie la marque de la métaphysique de la présence.

² M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1976, p. 123.

pour Heidegger, la tradition s'est montrée oublieuse de l'origine et, par conséquent, la déconstruction devrait permettre cette remontée vers l'origine oubliée.

Rappelons par ailleurs que dans *Être et temps*, Heidegger définissait encore le *phénomène* comme le *manifeste*, autrement dit ce qui se montre, ce qui vient en présence, ce qui vient au jour ou à la lumière. Et quant au *logos*, il le définissait comme le *rendre-manifeste*, suivant une compréhension apophantique du discours venant d'Aristote¹. Ce qui retient encore le premier Heidegger dans la clôture de la métaphysique de la présence. Car toute idée de manifestation ou de rendre manifeste renvoie, dans le vocabulaire de Derrida, à la présence : seule une présence se manifeste et seul un logocentrisme classique prétendait rendre possible une telle manifestation dans l'évidence d'un voir originaire.

Comme cela fut le cas chez Heidegger, la déconstruction derridienne n'a rien de négatif. Elle n'est pas une destruction pure et simple de la rationalité classique, même si une certaine violence habite immanquablement son geste. Et comme c'est encore le cas chez Heidegger, la déconstruction derridienne continue d'habiter la structure interne de la pensée qu'elle déconstruit en démêlant chacune de ses composantes². Derrida dit en effet :

Il faut entendre ce terme de « déconstruction » non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d'analyser les structure sédimentées qui forment l'élément discursif, la discursivité philosophique dans laquelle nous pensons³.

Autrement dit :

Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant d'une *certaine manière*, car on habite toujours et plus encore quand on s'en doute pas. Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes

¹ Dans le discours apophantique se forme une dualité que Heidegger fera clairement ressortir. Il traduira cette dualité en disant que le discours fait voir quelque chose, mais il le fait voir à partir de ce dont il est question dans le discours. En d'autres termes, il y a ce dont on parle, à savoir le sujet de la proposition, et ce qu'on dit de ce dont on parle. M. Heidegger, *Être et temps*, op. cit., § 7, p. 32-33.

² Derrida disait d'ailleurs que « *Je ne crois pas à la rupture décisive, à l'unicité d'une "coupure épistémologique" (...). Les coupures se réinscrivent toujours, fatalement, dans un tissu ancien qu'il faut continuer à défaire, interminablement* ». POS, p. 35.

³ Cf. « Qu'est-ce que la déconstruction ? », Entretien inédit, propos recueillis par Roger-Pol Droit, *Le Monde*, 12 Octobre 2004, p. 3.

les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler les éléments et des atomes¹.

On comprendra que la déconstruction n'est pas pour Derrida un acte de démolition, semblable à celui qu'on trouve chez Nietzsche². Elle ne démonte pas non plus un édifice dans le but de régresser vers un élément simple et originaire. Chez Derrida, si la déconstruction ne vise pas la *destruction* de la métaphysique, elle vise plutôt la révélation à elle-même de sa propre structure interne avec les contradictions, les présupposés et les impensés qui la portent. Déconstruire dans la perspective de Derrida, c'est ébranler une pensée à partir des contradictions inhérentes à ses propres certitudes. Mais pour y parvenir, cela demande au préalable cette patience de lecture qui permet de comprendre une pensée dans ses intentions les plus secrètes. C'est pourquoi sans se soumettre à un quelconque diktat, la déconstruction ne quitte jamais les textes qu'elle déconstruit. Elle interroge plutôt les présupposés, les finalités et les modalités de ce texte. Car elle a à cœur de déjouer les attentes afin de faire droit à l'irréductible, mais aussi et surtout à l'événement, à l'imprévu, à l'imprévisible, à l'impossible.

Derrida est favorable à l'idée que déconstruire la métaphysique, c'est ruiner les grandes idées de la raison, sans pour autant faire le choix de l'irrationnel ou du non-sens. Déconstruire, c'est critiquer la raison à l'aide d'arguments rationnels, c'est amener la raison à comprendre qu'elle n'est pas toujours maître d'elle-même, et ce au plus profond du moment où elle croit être certaine d'elle-même. C'est en d'autres termes, faire le choix de la contradiction, une contradiction qui prendra chez lui un sens particulier, celui qui s'exprimait déjà chez Heidegger, à savoir : comment déconstruire la métaphysique à l'aide d'un langage qui est celui de la métaphysique ? Comment, à l'intérieur des limites de la métaphysique, dépasser ou excéder ses limites ? C'est de cette contradiction dont se nourrit la déconstruction. Derrida met en évidence cette difficulté d'un discours qui emprunte à la tradition les instruments dont il a besoin pour déconstruire cette même tradition. La déconstruction ne tient que dans cette circularité faisant que les arguments empruntés à la tradition servent de matériau pour retourner cette tradition contre

¹ GR, p. 39.

² Nietzsche est celui qui a fait de la « destruction » des concepts majeurs de la métaphysique — l'Être, le Bien, l'Absolu, le Vrai, Dieu, etc., —, concepts qu'il prenait pour des « idoles », le centre de gravité de sa philosophie. Cf. *Crépuscule des idoles*, tr. fr. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, « folio/essais », 1974.

elle-même, car convaincu que ces arguments ont une finalité autre que celle que la dite tradition leur assigne.

Comme nous l'avons montré précédemment, chez Derrida, la déconstruction comporte une dimension phénoménologique. Aussi ne manquait-il pas de dire que la réduction phénoménologique était la ressource de la déconstruction. C'était déjà le cas chez Heidegger pour qui il était question d'insister sur la conduite phénoménologique de la recherche qui se voulait propédeutique à l'ontologie, conformément à l'exigence selon laquelle : « *la phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie* »¹. Mais quel peut bien être le rapport, chez Derrida, entre la déconstruction et l'herméneutique dont se réclame — on s'en souvient — la phénoménologie heideggérienne ? C'est l'objet de ce qui suit.

c) Derrida et le problème de l'herméneutique

Chez Husserl, la phénoménologie est attachée aux thèmes de la perception, de la vision, de la fondation ultime, de la conscience. Ce qui n'est pas le cas chez Heidegger. Le revirement que ce dernier fait vivre à la phénoménologie lui donne un destin tout autre. La phénoménologie heideggérienne se veut « herméneutique » et, surtout « ontologique ». En gros, chez Heidegger, phénoménologie, herméneutique et ontologie se renvoient les unes les autres pour former le tout de la philosophie. Ainsi dit-il :

Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines distinctes juxtaposées à d'autres disciplines philosophiques. Les deux titres caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et son mode de traitement. La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit*².

S'il y a bien œuvre de déconstruction chez Heidegger, elle se fait en intégrant la phénoménologie, l'herméneutique et l'ontologie dans un projet commun. Mais qu'en est-il de l'œuvre de déconstruction chez Derrida, dont on vient de voir la filiation à Heidegger ? Si la phénoménologie et la déconstruction heideggériennes

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, Paris, Authentica, 1985, § 7 p. 48.

² *Ibid.*, § 7, p. 49.

s'accommode des exigences de l'herméneutique, qu'en est-il de la phénoménologie et de la déconstruction derridiennes ?

Il faut dire que la déconstruction derridienne n'est pas simplement déconstruction de l'ontologie, mais aussi déconstruction de l'herméneutique. S'agissant justement de l'herméneutique, il faut dire que Derrida ne pouvait que se montrer critique à son égard, bien que souvent porté lui-même par une exigence d'interprétation rigoureuse des textes et par une compréhension du sens multiple des mots. Comme le rappelle Natalie Depraz, il existe bien « un accent anti-herméneutique délibéré »¹ chez Derrida, alors « *même qu'il pratique et propose un mode d'interprétation radicale des philosophes qu'il aborde* »². En d'autres mots, même si toute entreprise de déconstruction part de l'interprétation des textes qu'elle déconstruit, et de fait, elle peut pour cela même se réclamer une part d'herméneutique, mais il s'agit d'une herméneutique d'un genre tout à fait particulier, car elle n'aura pas en vue, le projet de recueillir un sens présent en état de latence, mais plutôt de découvrir un jeu incessant de signes et de perspectives. Ce qui produit le besoin herméneutique chez Heidegger, on l'a vu, c'est l'idée phénoménologique selon laquelle les phénomènes ne sont pas toujours de prime abord donnés. Quant à Derrida, il estime que « *contrairement à ce que la phénoménologie (...) a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, la chose même se dérobe toujours* »³. D'un côté il y a des phénomènes dans leur être-dissimulé, mais dont l'herméneutique œuvre au dévoilement (Heidegger), et de l'autre, les phénomènes qui se dérobent toujours sans espoir d'apparaître dans la présence (Derrida).

Même si, au fond, toute herméneutique — qu'il s'agisse de Heidegger ou de Gadamer — reste consciente du fait que le sens ne peut jamais faire l'objet d'une compréhension totale, s'assignant par-là à elle-même une limite, il n'est pas exclu que c'est en cette limite même que se rencontrent et se séparent l'herméneutique et la déconstruction. Il est évident que Derrida reste un imminent interprète des textes philosophiques, de même que le fut Heidegger en son temps. Cependant dans son rapport à l'interprétation, Derrida préfère s'en remettre à Nietzsche plutôt qu'à Heidegger. Selon lui, Nietzsche représente celui qui affirme le *jeu* des signes dépourvu de tout rapport à la vérité ou à l'être. Et comme il le dit si bien, le *jeu* est

¹ N. Depraz, *Comprendre la phénoménologie*, Paris, A. Colin, 2006, p. 33.

² *Ibid.*

³ VP, p. 117.

sans cesse en tension avec la présence, il est toujours *jeu* de substitutions infinies de la présence et de l'absence¹.

Il faut dire que Derrida fait la différence entre deux types d'interprétations, autrement dit deux « interprétations de l'interprétation ». Aussi dit-il : « *L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre, qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu* »². La deuxième interprétation, dit-il, est celle qui se tourne vers la présence perdue ou impossible. Elle tient dans « *la pensée du jeu dont l'affirmation nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active* »³. Ce deuxième volet de l'interprétation est celui que Derrida fait sien.

En fait la déconstruction, telle que l'entend Derrida, ne saurait se plier aux exigences d'une pensée se réclamant de l'herméneutique au sens classique, au motif que cette dernière serait portée par un présupposé métaphysique, à savoir la croyance en une présence originelle et invariante du sens susceptible de se donner après-coup. Derrida considère l'herméneutique comme partie intégrante de la métaphysique qu'il critique comme « métaphysique de la présence ». Selon lui, l'herméneutique désigne la recherche d'un vouloir-dire ou d'un signifié non-dit qui se dissimulerait sous l'abri des signes et qu'on voudrait faire émerger ou porter à la lumière. Il estime que l'herméneutique participe de cette illusion métaphysique qui vise un horizon d'intelligibilité derrière le système des marques qui compose tout texte et tout langage. Il y voit dans sa démarche, la présence d'une volonté téléologique de récupération d'un sens originel, resté latent et susceptible d'apparaître à nouveau dans la présence.

Or dans la perspective qu'il fera sienne, c'est dans une différenciation sans relève et sans limite que Derrida inscrit le sens. Ce faisant, il contredit toute l'histoire de la métaphysique qu'il considère comme cette période dans laquelle le sens fait autorité en résorbant la différence dans la présence. Pour Derrida, l'herméneutique fait partie de la métaphysique, autrement dit de ce qu'il appelle « l'époque du sens ». C'est Heidegger qui, le premier, va interrompre l'époque de la métaphysique comme époque du sens et de la présence. Mais paradoxalement la

¹ *ED*, p. 426.

² *Ibid.*, p. 427.

³ *Ibid.*

pensée heideggérienne se verra intégrée, par Derrida, à l'intérieur de cette époque du sens qu'elle avait pourtant contribué à interrompre.

Pendant que l'herméneutique tend à coïncider avec le sens qui s'annonce comme déjà présent dans le texte, la déconstruction quant à elle, à défaut de renoncer au sens, le réinscrit plutôt dans ce qu'il était sensé réduire, à savoir le jeu, les renvois, les signes, les différences. En régime de déconstruction, il n'y a pas à proprement parler de destruction du sens par un retour au non-sens, mais plutôt l'urgente volonté de déterminer le sens à partir de ce qui le rend possible tout en l'excédent. Ceci dit, en dépit de sa dette à l'égard de la déconstruction heideggérienne, Derrida ne peut s'empêcher d'accuser l'herméneutique qui fait corps avec elle de logocentrisme, car selon lui, Heidegger continue d'entretenir un rapport au sens et à la vérité de l'être, de telle sorte que le sens y apparaît comme une donnée primitive susceptible d'être appréhendée en un lieu. C'est l'image que renvoie le « comprendre » heideggérien, dont l'intention fondamentale est d'éveiller l'*existence* ou le *Dasein* à sa propre vérité, à son authenticité, à son originalité. On sait que pour Heidegger, le lieu où s'appréhende le sens de l'être est l'existence de l'être humain, et par conséquent l'herméneutique est compréhension de soi, désaliénation de soi. Selon Heidegger, comprendre c'est retrouver l'authenticité, c'est s'approprier un sens, celui de son existence, jugé occulté par les préoccupations quotidiennes.

Or pour Derrida, cette quête de l'authenticité fait système avec la métaphysique. Derrida pense alors que l'herméneutique heideggérienne qui déchiffre les modalités d'existence de l'être humain, se tient dans la dichotomie de l'impropre et du propre, de l'inauthentique et de l'authentique, du voilement et du dévoilement, de l'obscur et de la clarté. Sans le moindre doute, on peut dire qu'il s'agit là d'autant de métaphores et de dualités que Derrida voit comme appartenant au registre de la métaphysique de la présence. A l'évidence, l'herméneutique est téléologiquement ou archéologiquement orientée : l'herméneutique n'est donc jamais désintéressée, elle est toujours en tension vers la vérité du sens. L'herméneutique semble toujours supposer une attente en direction d'un sens déterminé. On peut alors dire, s'agissant de Derrida, que la déconstruction consiste à interrompre cette volonté de compréhension, d'appréhension ou d'attente d'un sens qui serait à l'abri du jeu des signes et des différences. A cet effet, il faut envisager la déconstruction derridienne, non pas comme l'expression d'une philosophie qui aspire à l'intelligibilité absolue, mais plutôt comme la vigilance d'une pensée qui croit que toute compréhension n'apparaît qu'en contraste avec des

instants d'incompréhension. Chez Derrida, l'interprétation comme restauration du sens, cède le pas à l'interprétation comme démystification de l'illusion du sens plein.

Nous retiendrons surtout que pour Derrida, si l'herméneutique est ouverture au sens, alors elle s'ouvre à un sens qui diffère toujours et, par conséquent, toute volonté de compréhension est d'avance vouée à l'échec. Toute compréhension est par avance victime du jeu des signes et des différences. La déconstruction ne demande qu'à être comprise comme cette volonté de démontrer l'impossibilité principielle de l'herméneutique comme rétablissement d'un sens originel. On comprendra que le dialogue entre l'herméneutique et la déconstruction est un dialogue quasi impossible. Car pendant que l'herméneutique croit remonter au-delà du discours et du texte, pour cerner le sens qui s'y trouve enfoui et préservé intact du fait même de cet enfouissement ; pendant qu'elle se donne comme la volonté de prêter l'oreille à la pureté d'un vouloir-dire qui serait en deçà du dire factuel, la déconstruction en revanche creuse un abîme entre ce que nous disons et ce que nous voulons dire, entre le dire et le vouloir-dire. Cela est dû, selon Derrida, à la nature même du langage.

Bien que toute lecture soit par essence « herméneutique », c'est-à-dire déchiffrage, décodage d'un sens. Mais pour Derrida, derrière le texte il n'y a rien de réel : le texte n'est pas sous-tendu par quelque chose qui ne serait pas d'ordre textuel. Avec Derrida, l'interprétation d'un texte n'est plus un simple passage du signe au sens, et l'écriture n'est plus l'expression d'une aliénation du sens dans l'élément du texte. En d'autres termes, « *L'écriture se lit, elle ne donne lieu, « en dernière instance », à un déchiffrement herméneutique, au décryptage d'un sens ou d'une vérité* »¹. Pour Derrida, toute interprétation ne va pas sans altération du sens. Aussi dit-il que toute interprétation est déjà « active », autrement dit altérante, itérante, parasitante. Par conséquent, il n'y a pas de couche originaire et vraie du sens intentionnel d'un texte, un sens univoque et identique à lui-même².

L'herméneutique voudrait aussi traduire une certaine restitution du texte et du sens dans son contexte. Or avec Derrida, toute interprétation active transforme le contexte en rendant possible la modification de son sens. Pour tout texte, dit-il, il n'y a que des contextes sans aucun contexte principal ; d'où l'idée que tout texte et tout contexte restent ouverts et, par conséquent, itérables, transposables.

¹ MP, p. 392.

² J. Derrida, *Limited inc*, Paris, Galilée, 1990, p. 265.

L'itérabilité, la transposabilité, la spectralité, sont des phénomènes qui annulent les limites d'un texte en le laissant proliférer, disséminer à l'infini.

d) De la « différence ontologique » à la « différance » : la radicalisation derridienne du projet heideggérien.

L'engagement philosophique de Derrida témoigne parfaitement d'un fait, à savoir que nul ne peut, par contrainte ou par fidélité, être tenu d'accepter la totalité d'un héritage. Ce qui revient à dire que la plus grande fidélité à une filiation ou à une généalogie, s'affirme même au moment où on la prend à défaut. Il est clair que la déconstruction ne détruit rien de l'héritage, elle en fait simplement l'économie tout en desserrant stratégiquement les contraintes et en déplaçant les marges. En faisant l'économie de ce qu'elle refoule, on peut alors dire que la stratégie de la déconstruction ne détruit son héritage que symboliquement. Mais plus fondamentalement encore, la déconstruction interrompt la quête de sens, une quête de sens qui selon Derrida est encore perceptible chez Heidegger.

Derrida laisse entendre, à la suite et par-delà Heidegger, que ce qui excède la métaphysique comme sa condition de possibilité en même temps que sa condition d'impossibilité, double condition que cette métaphysique elle-même ignore, c'est celle que traduit le concept inédit de « différance », réplique imparfaite de la « différence ontologique » établie par Heidegger. L'évocation de ce concept derridien de « différance » est assez significative en ce sens qu'elle permet de voir combien de fois se radicalise la critique de la métaphysique de la présence, et comment cette dernière peut se déployer sous plusieurs formes.

En apparaissant en 1927, le texte fondamental de Heidegger, à savoir *Être et temps*, était porteur d'une problématique dont le mode de traitement influencera profondément Derrida. En effet, ce texte exigeait que s'éveille en nous le sens de quelque chose auquel on ne prête pas souvent suffisamment attention, mais qui nous est pourtant familier lorsque nous disons à chaque fois que quelque chose comme l'étant « est ». Il était alors question de savoir quel sens nous accordons à l'expression « être », quand nous disons d'ordinaire que l'étant « est » de telle ou telle autre manière. Le texte de Heidegger nous vient avec une exhortation, laquelle consiste à être attentif au sens de ce qui s'exprime à travers ces quelques variations grammaticales, à savoir, le mot « est », le verbe « être », le substantif « l'être ». Par conséquent, *Etre et Temps* trouvait sa raison d'être en devenant le lieu où s'exprime un appel en direction d'une véritable prise de conscience de ce que le terme « être »

veut signifier, notamment lorsque nous disons « la feuille *est* verte », ou encore « le temps *est* beau ». Dans ces exemples, nous avons pleinement conscience et expérience de ce que sont les étants en eux-mêmes, c'est-à-dire la « feuille », le « vert », le « temps », le « beau » ; cependant quelque chose persiste dans l'anonymat, il s'agit du « est » qui les pose comme présent¹. En outre, lorsqu'on dit « la feuille *est* verte », selon Heidegger, la couleur appartient à la feuille elle-même, mais il en n'est autrement du « est ». Même si nous disons que la feuille « *est* », le « est » reste ce qu'il y a de plus inapparent, de plus énigmatique, de plus caché, mais aussi ce dont nous sommes le moins soucieux.

Alors se demander : « Qu'est-ce que « être » veut dire ? » c'est, pour Heidegger, répéter la question fondamentale de la philosophie. Mieux, c'est la répéter à la fois telle qu'elle a eu cours dans l'histoire de la philosophie sous des formes multiples, mais aussi telle qu'elle a été ininterrogée en son sens fondamental. Ce vers quoi nous engage l'œuvre de Heidegger, du moins s'agissant de *Etre et Temps*, consiste en ceci que d'ordinaire on en sait rien de ce qu'il en est de l'« être » ; ou tout au plus, nous en avons qu'une compréhension indistincte et vague. Toutefois, il demeure au moins une certitude, elle réside dans l'idée que « l'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant »². Heidegger va mettre en garde contre toutes les formes de confusion de l'être et l'étant. Or selon lui, c'est dans cette confusion que la métaphysique a évolué tout au long de son histoire : en elle ce qui vient à la place de l'être, c'est l'étant en totalité, un étant qui sert de norme ou de référence. Autrefois désigné comme « Nature » (*Physis*) par la cosmogonie antique, il deviendra l'idée platonicienne du « Bien » avant d'apparaître sous la forme du « Dieu » créateur chez les philosophes chrétiens du Moyen Age. L'arrivée du « Sujet » comme étant de référence fera entrer la métaphysique dans la modernité et, ouvrir ainsi l'espace à toutes les anthropologies et à toutes les théories humanistes et existentialistes.

¹ Dans un cours tardif de 1941, quatorze ans après *Etre et Temps*, Heidegger s'interroge : « *Ce qui est, l'étant lui-même, nous en avons connaissance, et que l'étant soit, nous en faisons l'expérience. Mais le « est » — où diable trouverons-nous le « est », et surtout, où chercher quelque chose de tel ?* ». Cf. M. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, tr. fr. P. David, Paris, Gallimard, 1985, p.45.

² M. Heidegger, *Etre et Temps*, op. cit., p. 27. Mais il faut toujours préciser que si l'être et l'étant ne sont pas séparés au sens où ils occuperaient des lieux différents, c'est tout simplement parce que, au fond, l'être lui-même se change souvent en l'étant par un mouvement de transcendance qui est en même temps le mouvement par lequel les étants adviennent à la présence. Pour F. Dastur, « *Cela implique donc que l'être et l'étant sont le même, de sorte que, dans l'événement de leur séparation par lequel ils sont rejetés loin l'un de l'autre, ils demeurent néanmoins en relation l'un par rapport à l'autre* » Cf. *Philosophie et différence*, p. 96.

C'est alors qu'apparaîtra l'une des idées fortes de Martin Heidegger, celle d'apprendre à reconnaître ce qui, depuis Platon jusqu'à Nietzsche, va sombrer dans l'oubli, à savoir la « différence » entre l'être et l'étant : ce que Heidegger appelle la « différence ontologique ». La « différence » entre l'être et l'étant constitue ce que Heidegger considère comme l'impensé de la métaphysique. Et c'est de cette « différence ontologique » que partira Derrida pour forger son thème de la « différance », thème qui constitue l'emblème de la déconstruction. La « différance », néo-graphisme¹ intraduisible en allemand, ne va cependant pas sans rappeler cette filiation à l'ontologie phénoménologique heideggérienne. Dès 1972, les entretiens recueillis dans *Positions* et les articles publiés dans *Marges de la philosophie*, exprimeront ce rapport à Heidegger. Derrida mentionnera à cet effet que sa déconstruction n'aurait pas pu être effective « *sans l'attention à ce que Heidegger appelle la différence entre l'être et l'étant, la différence ontico-ontologique telle qu'elle reste d'une certaine manière impensée par la philosophie* »². Précisant le projet philosophique heideggérien, Derrida mentionne alors que « *ce que veut donc marquer Heidegger, c'est ceci : la différence de l'être à l'étant, l'oublié de la métaphysique, a disparu sans laisser de trace. La trace même de la différence a sombré* »³. Il y a donc un rapport de provenance ou de filiation entre la différence ontologique réactualisée par la déconstruction heideggérienne, et la différance qui constitue le legs le plus précieux de la déconstruction derridienne. Cette filiation étant posée, mais faut-il dire pour autant que la différance derridienne s'ajuste dans l'écart de la différence ontico-ontologique, telle qu'elle se pense chez Heidegger ?

La réponse à cette question nous conduira à comprendre pourquoi la déconstruction derridienne se veut plus radicale que sa matrice heideggérienne. Autrement dit, elle montre l'instant où l'économie de l'héritage est stratégiquement mise à contribution pour témoigner de la fidélité infidèle dont se réclame la démarche de pensée propre à Derrida.

A cette question, Derrida dira que la différance qui constitue son thème est plus originaire, plus ancienne, et à juste titre déborde la différence ontologique de Heidegger. Et que par ailleurs, la différance ne se pense plus en rapport avec la question du sens, de l'être ou de la présence, mais plutôt en rapport avec la question du jeu ou de la trace. Derrida pense en effet que...

¹ MP, 3.

² POS, p. 18.

³ MP, p. 24

...la différence, d'une certaine et forte étrange manière, (est) plus « vieille » que la différence ontologique ou que la vérité de l'être. C'est à cet âge qu'on peut l'appeler jeu de la trace. D'une trace qui n'appartient plus à l'horizon de l'être mais dont le jeu porte et borde le sens de l'être : jeu de la trace ou de la différence qui n'a pas de sens et qui n'est pas¹.

La métaphysique a certes toujours voulu penser la différence, mais en un sens radicalement différent que celui que lui accordera Derrida, et avant lui, Heidegger. On voit par exemple, chez Parménide, déjà apparaître la différence entre l'être et le non-être ; chez Platon, c'est la différence entre le sensible et l'intelligible, la *doxa* et l'*epistèmè*, le réel et l'apparence. Descartes pensera la différence entre le corps et l'âme, le vrai et le faux ; Kant, celle entre le phénomène et le noumène, la sensibilité et l'entendement. Mais la particularité de la métaphysique, c'est qu'elle pense la différence comme une simple séparation ou comme une simple relation entre deux termes ou entre deux propriétés subsistantes. Ce qui réduit la différence à sa plus simple expression comme une simple distinction ou une simple opposition entre deux entités existantes. Mais globalement, on peut reconnaître qu'il est partout question de *différence* en philosophie. Et la philosophie ne se déploie que dans l'intervalle de cette *différence*. De même la phénoménologie de Husserl ne va se déployer que dans l'espace ouvert par la différence entre le fait et l'essence. On peut cependant dire que c'est avec Hegel que commencera l'annulation de cette conception de la différence, entendue comme simple contraste entre des éléments distincts. Il annulera par exemple cet espace qui sépare l'intelligible du sensible en présentant la marche vers le savoir absolu comme une objectivation de l'Idée et, inversement, comme une idéalisation de l'objectivité. Husserl quant à lui, tenait à sa manière à effacer la distinction entre le sensible et l'intelligible avec la découverte de l'intentionnalité, ou encore avec l'abolition du concept kantien de la chose en soi différente de la chose perçue et, enfin, avec la découverte de l'intuition catégoriale comme celle d'une intuition fondée.

Cependant soulignons que la différence entre l'être et l'étant, chez Heidegger, n'est pas l'équivalent de la différence entre le sensible et l'intelligible. Il ne s'agit pas d'une différence topologique au sens où l'on dit que le ciel diffère de la terre. Pour Heidegger, il n'y a pas deux mondes où l'un serait celui de l'être et l'autre celui de l'étant. On retient plutôt que pour Heidegger l'être n'est pas autre chose que l'étant.

¹ *Ibid.*, p. 23.

De surcroît, dira-t-il, l'être est un *rien*¹, au sens où il n'est pas quelque chose de présent, mais la condition de possibilité de tout ce qui est présent ou susceptible de venir à la présence. Heidegger avait fait, du moins dans la première partie de sa pensée, du concept de « différence » le point qui devrait structurer la problématique générale de sa philosophie². Il s'agissait alors, non pas de penser les choses qui diffèrent, mais plutôt la différence elle-même.

Pour Derrida, à la suite de Heidegger, la métaphysique clôture la différence, la différence de l'être et de l'étant, la différence comme condition de la temporalité, la différence comme condition de la signification. A la différence, elle substitue la présence d'un principe fondamental ou premier, alors que la différence est ouverture à l'autre. Elle est un processus de temporalisation et de spatialisation. Derrida va radicaliser la différence en la fondant dans ce processus de temporalisation et de spatialisation dans lequel s'inscrit le jeu des forces, de traces différentielles, les renvois et les retards. Il va problématiser la différence heideggérienne à partir de celle de la différence qui lui revient et lui convient en propre. Car Derrida était convaincu que « *la détermination ultime de la différence en différence ontico-ontologique — si nécessaire et si décisive qu'en soit la phase — me semble encore, d'une étrange manière, retenue dans la métaphysique* »³. Aux dires de Derrida, Heidegger confirmerait la métaphysique de la présence que lui-même considérerait comme le cœur de la métaphysique classique qu'il entendait dépasser. Ce qui laisse penser, selon Derrida, que deux gestes cohabitent chez Heidegger : le besoin de s'émanciper du règne de la présence et l'impossibilité d'y parvenir totalement.

Toutefois, c'est la différence ontologique qui sera au cœur de la controverse entre Derrida et Heidegger. Selon Derrida, cette question de la différence à partir de laquelle Heidegger entendait se démarquer de la métaphysique de la présence ne manquera pas de réaffirmer son ancrage au sein de cette même métaphysique. Pour lui, on peut remarquer que Heidegger semble encore penser l'être à la manière d'une cause, celle de l'étant. Vouloir rétablir le royaume de l'être depuis le début du règne de l'étant, telle est la manière dont Derrida comprenait le projet heideggérien dans *Être et temps*. Alors qu'il conviendrait de penser l'être et l'étant comme des effets de la différence, n'étant rien l'un et l'autre sans leurs différences et leurs

¹ M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I*, tr. fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, p. 45.

² A ce propos, on pourra consulter utilement le cours de F. Dastur, *Philosophie et différence*, Chatou, Les Editions de La Transparence, 2004.

³ POS, p. 19.

renvois. Derrida va s'en presser de voir en Heidegger un penseur de l'être plus que de la différence. Pour Derrida, Heidegger au prétexte de penser la différence entre l'être et l'étant, aurait simplement oublié la différence en elle-même pour privilégier l'être qu'il entendait situer au fondement de l'étant. Aussi pense-t-il que Heidegger fut le premier à ignorer ce que la vigilance de sa propre méditation avait découvert. Si Derrida peut se montrer reconnaissant à l'égard du fondateur de l'ontologie fondamentale, il n'en reste pas moins accusateur.

Derrida va donc s'en saisir fortement de la différence ontologique dans ce qu'elle comporte comme valeur essentielle, pour émettre enfin l'idée selon laquelle, dans sa différence d'avec l'étant, l'être déconstruit toutes ses propriétés ontologiques. Cette différenciation d'avec l'étant provoque une altération des propriétés ontologiques de l'être et le rend autre que lui-même. C'est en ce sens qu'il peut être énoncée l'idée que l'être *n'est pas*, au sens où il n'est pas une présence, sans pour autant que cette non-présence se traduise par une pure absence ou par un pur néant. Selon Derrida, c'est cette altération de l'être que tend à traduire le vocable expressément forgé de « difféérance », et qui indique la vérité et la réalité de l'être lui-même, en permettant de comprendre que l'être n'a rien de *propre* et ne se pose pas sous la forme d'un commencement, d'un fondement, d'un foyer, d'une source, etc. L'être ne se *produit* pas, encore moins ne *devient* ou ne *revient* à soi, tel que cela tendait à être démontré notamment dans la métaphysique hégélienne. Pour Derrida, l'être n'est pas ce qui demeure le Même par-delà l'étant. Selon lui, lorsque Heidegger posait l'être dans sa *différence* d'avec l'étant, sans le vouloir ou le savoir, c'est l'ontologie qu'il ressuscitait qui était paradoxalement appelée à s'auto-détruire. Car ce qu'il traduira par le terme de « difféérance », ce n'est rien d'autre que cette volonté de rendre tangible la dislocation de l'ontologie heideggérienne à l'endroit même où elle avait pris racines : dans l'idée que l'être ne se confond pas avec l'étant, certes, mais aussi que l'être n'est rien sans l'étant. On peut ici jeter un parallèle avec l'idée émise contre Husserl, à savoir que si l'expression ne saurait se confondre avec l'indice, il en va tout autant que l'expression n'existe que dans sa différenciation avec l'indice. Ici la différenciation est première, et d'une certaine manière, elle est fondatrice, productrice des effets.

En fait, à notre avis, ce que voudrait souligner Derrida dans ce passage de la « différence ontologique » à la « difféérance », c'est une sorte de devenir-étant de l'être en même temps qu'un devenir-être de l'étant, traduisant ainsi du coup l'altération de l'un et de l'autre et reportant ainsi à l'infini ou à l'impossible leur identité. Derrida voudra s'écarter de ce qui, chez Heidegger, retient l'être dans la clôture de

la métaphysique. Par conséquent, s'écarter de cette confiance dans la possibilité de restauration d'une essence de la métaphysique, autrement dit la possibilité d'instauration d'une ontologie fondamentale. A cet occasion, il ne lui reviendra pas de trouver une vérité à l'être ou une essence à l'étant. Car toute recherche de vérité ou d'essence s'inscrit encore dans l'esprit de la métaphysique logocentrique. C'est en cette recherche de la vérité et du sens que Heidegger se laisserait son discours par le discours qu'il conteste. D'où le fait que chez Derrida, la « différance » sera décrite comme un au-delà de la « différence ontologique » : un au-delà qui n'aura rien d'un fondement pensé à même l'horizon de la métaphysique. Il s'agira par contre d'un au-delà qui excède les limites de tout fondement et de toute métaphysique de la présence. Derrida déclare en effet que...

...la pensée du *sens* ou de la *vérité* de l'être, la détermination de la différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question de l'être, n'est-ce pas encore un effet intra-métaphysique de la différance ?¹

En revanche :

La différance est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique — onto-théologique — mais, ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie — la philosophie — produit son système et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'excède sans retour².

Il faut alors comprendre la différance comme un phénomène antérieur à la différence ontologique, et sur cette base, la pensée derridienne de la différence se veut plus radicale que la pensée heideggérienne. Elle va en deçà de la simple différence entre l'être et l'étant pour mieux la neutraliser depuis sa racine.

En définitive, si la déconstruction heideggérienne prétend remonter jusqu'à la différence ontologique qui voit l'être excéder l'étant et, qui voit dans le thème de cet excès l'essence même de la métaphysique, chez Derrida il va en être autrement. Il n'est plus question de remonter aux origines de l'oubli de l'être, afin de retrouver le *logos* tel qu'il se *dit* dans sa vérité. Il s'agit maintenant d'inscrire dans la structure de l'être et de la vérité, ou de l'être et de l'étant, les traces et les écarts spatialisant

¹ *MP*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 6.

et temporalisant que la métaphysique tendait à effacer. La déconstruction derridienne va consister à introduire des différences, des détours, des délais, dont l'économie excède les ressources d'un *logos* originaire. Pour Derrida, le sens, fut-il le sens de l'être, loin d'être transparent, ne peut prétendre à aucune totalisation, à aucune maîtrise, à aucune présence. Telle sera d'ailleurs, pensons-nous, la position qui sera celle de Heidegger à partir des années 1930, lorsqu'il insistera désormais sur le mystère de l'être, son voilement essentiel, son retrait caractéristique. Cette position tardive de Heidegger contraste avec celle d'*Être et temps* (1927) où l'être était recherché dans sa présence oubliée ou occultée. C'est ainsi que F. Dastur rappelle ce double geste de la pensée heideggérienne, à savoir un geste...

...par lequel Heidegger, demeurant à l'intérieur de la métaphysique, montrerait comment le présent temporel des étants viendrait d'une pensée plus originelle, celle de l'être lui-même comme présence (*Anwesenheit*), et un autre par lequel la détermination de l'être comme présence deviendrait en elle-même problématique et définirait en tant que telle la limite du mode occidental de pensée, ouvrant ainsi la possibilité de penser l'être selon une autre dimension que celle de la présence, comme retrait et absence¹.

On peut alors dire pour mieux accentuer la différence entre la déconstruction heideggérienne et la déconstruction derridienne, que chez Heidegger, elle consiste en une reconquête d'un *logos* originaire dont la maîtrise du sens fournirait la garantit de la science fondamentale. S'agissant de Derrida, en mettant l'accent sur la non-maîtrise du sens, sa déconstruction se confond avec la mise en question de ce *logos* originaire et des catégories dans lesquelles il repose, notamment la vérité, l'essence, l'existence, etc. Toutes ces catégories vont se trouver toutes transformées et liées à ce que Derrida appelle la trace, le signe, la lettre, le gramme, l'altérité, la différence, bref la « différance ». Du côté de Derrida, la déconstruction ne passe plus par les dualismes que l'on rencontre encore chez Heidegger, notamment ceux de « l'authentique » et du « vulgaire », du « propre » et de l'« impropre », du « proche » et du « lointain », qu'il s'agisse du temps ou de l'existence comme horizon transcendantal de la question de l'être. Derrida se montrera plutôt plus sensible au thème heideggérien plus tardif de « l'époqualité de l'être ». Car lui seul semble le mieux annoncer le caractère privatif, suspensif de l'être, l'être compris par Derrida comme « différance ».

¹ F. Dastur, « Heidegger, Derrida et la question de la différence » in M. Crépon et F. Worms (dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 88.

Pour Derrida, la déconstruction de la « métaphysique de la présence » n'aboutit définitivement qu'avec la compréhension du "sens de l'être" comme « différance », concept qui, on va le voir, prolonge le legs de la déconstruction de la « métaphysique de la présence » hors des limites de la philosophie.

2. 3. Déconstruction et linguistique : Derrida lecteur de C. Lévi-Strauss et de F. de Saussure

Nous venons de voir que la « déconstruction » désormais associée au nom et au travail critique de Derrida, fait inévitablement partie de l'héritage heideggérien que celui-ci accueille et transforme. Et il en est de même du concept de différance, transfuge de la différence heideggérienne de l'être et de l'étant. Mais remarquons que si la plupart du temps on confronte Derrida à cet héritage heideggérien, en esquissant les emprunts et les intuitions discordantes, c'est en revanche très peu¹ que l'on met l'accent sur la dette que la déconstruction derridienne doit à la linguistique moderne, notamment à l'égard du structuralisme de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) et de la linguistique générale de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Le rapport derridien à la linguistique, par lequel nous avons choisi d'achever notre thèse, prend appui sur une idée précise, laquelle consiste à dire que c'est chez Lévi-Strauss et Saussure que Derrida découvre, pour la première fois, que le langage est la structure des structures, et comme tel il porte déjà la nécessité de sa propre critique. Mais ce qui amènera Derrida à Lévi-Strauss et à Saussure c'est la critique du langage qui se déploie avec l'avènement de l'analyse structurale. Selon Derrida, aussi bien le concept de « structure » chez Lévi-Strauss que le concept de « signe » chez Saussure, l'un et l'autre justifie pleinement son utilisation comme instrument de déconstruction du logocentrisme et de la métaphysique de la présence.

Dans ce qui suit, nous allons sortir notre propos des strictes limites de la critique de la phénoménologie, afin de voir comment la déconstruction derridienne opère à partir des sciences humaines. En laissant la grammatologie dialoguer A/avec le structuralisme de Lévi-Strauss et B/avec la sémiologie de Saussure, nous avons choisi d'examiner comment pourrait se confirmer, sur un terrain autre que celui de la phénoménologie, les intuitions fondatrices de la critique derridienne de la « métaphysique de la présence ».

¹ Nous avons vu une légère contribution en ce sens chez M. Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Pocket, 2003.

A/ Derrida et le structuralisme : le jeu comme détermination fondamentale de la structure

Derrida rappelait que lorsque le mot « déconstruction » vint à s'imposer à lui au milieu des années 1960, il fréquentait à la fois les textes de Nietzsche, Freud, Heidegger¹, certes, mais aussi la tradition structuraliste dont l'approche originale du langage était alors dominante dans le milieu des sciences du langage. Mais ce qu'il faudra préciser, c'est que l'acte de déconstruction est aussi bien un geste structuraliste qu'anti-structuraliste², de même qu'il était aussi bien heideggérien que anti-heideggérien, phénoménologique que anti-phénoménologique. Cette fois nous voulons cerner sa capacité à être à la fois *pro-* et *anti-*structuraliste, en s'appuyant sur la manière dont Derrida perçoit, chez Lévi-Strauss, non seulement l'idée de « structure », mais aussi la différence que ce dernier établissait entre les sociétés dites « sans écriture » et les sociétés « pourvue d'écriture » ; ou encore l'opposition établie par Lévi-Strauss entre nature et culture. On remarquera que si à certains moments Derrida semble se rapprocher de Lévi-Strauss, il ne manque aussi de s'en démarquer au moment où il voit se développer chez lui les signes d'un discours favorable à la métaphysique de la présence. Cette métaphysique de la présence il en voit à la fois se dessiner et se raturer les signes dans la distinction entre nature et culture³.

Pour Derrida, la différence entre nature et culture est « congénitale à la philosophie ». Aussi va-t-il jusqu'à dire qu'elle est plus vieille que Platon⁴. Cette distinction n'est rien d'autre que ce que celle que les Grecs anciens faisaient entre *Physis* et *technè*, et qu'on retrouvera des siècles après chez Rousseau sous la forme de la nature et de la société, de la nature et l'art, du nécessaire et du superflu. Chez Lévi-Strauss, la nature est ce qui relève de la spontanéité, de l'universel, et ne relève d'aucune norme. Tandis que la culture est le résultat singulier d'une norme

¹ Derrida mentionne ces auteurs qui l'ont précédé dans la déconstruction de la métaphysique. Notamment Nietzsche pour les « *concepts d'être et de vérité auxquels sont substitués les concepts de jeu, d'interprétation et de signe* » ; ensuite « *la critique freudienne de la présence à soi, c'est-à-dire de la conscience, du sujet, de l'identité à soi, de la proximité ou de la propriété à soi* » ; plus radicalement encore, dit Derrida, « *la destruction heideggérienne de la métaphysique, de l'onto-théologie, de la détermination de l'être comme présence* ». *ED*, p. 412.

² *PSY I*, p. 11.

³ Cette distinction entre nature et culture ouvre l'introduction du texte de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme, 1967.

⁴ *ED*, p. 415.

ou d'un ensemble de codes propre à une société donnée. La nature ne fait pas l'objet d'une décision individuelle et ne saurait varier d'une société à une autre. Quant à la culture, elle relève du particulier et est modelable du fait d'une décision délibérée. Mais suivant la lecture qu'en fait Derrida, Lévi-Strauss ne se limite pas à reproduire ce dualisme. Il contribuera à en réduire le caractère rigide. C'est le phénomène de la prohibition de l'inceste qui permettra d'ébranler ce dualisme. L'originalité de Lévi-Strauss c'est d'avoir su présenter cette loi de la prohibition de l'inceste comme quelque chose de doublement universel et particulier. L'interdiction de l'inceste est une interdiction naturelle, propre à toutes les sociétés quelle que soit son degré d'évolution, mais en tant qu'elle est un interdit, on peut alors dire qu'elle est culturelle d'une certaine manière.

Dans sa proximité distante à l'égard de la linguistique structurale, rappelons qu'il existe particulièrement deux textes dans lesquels Derrida traite ouvertement de Lévi-Strauss et du structuralisme. Il s'agit alors de « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » extrait de *L'écriture et la différence*, et par ailleurs « Nature, culture, écriture », extrait de *De la grammatologie*. Mais avant de voir comment s'articule de façon complexe la grammatologie au structuralisme, examinons succinctement ce qu'est le structuralisme. Autrement dit qu'est-ce que le structuralisme et, comment a-t-il imprégné de façon significative la pensée derridienne ?

De façon quelque peu lapidaire, disons que le structuralisme est un courant de pensée, et plus particulièrement une méthode, qui a vu le jour en France dans les années 1960, en prolongeant les découvertes de la linguistique de F. de Saussure. Mais si le structuralisme prend son point de départ dans la linguistique, il va étendre son analyse aux sciences humaines, notamment en anthropologie. En lui va se dégager, non seulement une autre approche du langage, mais aussi une approche critique du sujet, de la liberté, de l'histoire, des pratiques sociales et culturelles, etc. Parmi les grands noms du structuralisme français, on cite souvent L. Althusser (1918-1990), M. Foucault, R. Jakobson (1896-1982), J. Lacan (1901-1981), R. Barthes (1915-1980), C. Lévi-Strauss. C'est en revanche le dernier cité qui annoncera les grands traits du structuralisme, avec la publication en 1958 de *L'anthropologie structurale*. Derrida sera lui aussi mêlé, à tort ou à raison, au courant structuraliste. Et nombreuses de ses analyses, comme nous sommes sur le point de le voir, laisseront apparaître des rapprochements avec les analyses structuralistes ou structurales des phénomènes.

On peut s'apercevoir que le courant structuraliste réunit aussi bien des figures de la philosophie, de la psychanalyse, de la linguistique, de l'anthropologie, du marxisme. D'ailleurs, on se souvient que Lacan, dans ses *Ecrits*, s'appuyait sur le structuralisme et la linguistique pour asseoir les bases de sa psychanalyse qu'il voulait scientifique ; une psychanalyse qui, selon lui, avait pour mission de nous éveiller au clivage qui compose la vie psychique et pouvant affirmer, non seulement combien le sujet était loin d'être accessible à lui-même, mais aussi et surtout que l'inconscient était structuré à la manière d'un langage. La psychanalyse partagera une proximité essentielle avec le structuralisme. Car l'une des nouveautés du structuralisme, sera de rendre possible l'accès à l'*inconscient* des pratiques sociales, grâce à la connaissance des règles de fonctionnement du langage. Autrement dit, dans l'approche qui est la sienne, le structuralisme sera appelé à élargir le champ de la pensée afin de la rendre capable de comprendre ce qui en elle et hors d'elle, la précède et l'excède. L'avènement du structuralisme dans les années 1960, va permettre à la pensée philosophique de s'avancer sur le terrain de l'irrationnel, un irrationnel compris tantôt sous la forme de la folie (Foucault), tantôt sous la forme du sauvage (Lévi-Strauss). Tout comme la psychanalyse, le structuralisme privilégie ce qui échappe à la conscience théorique, et permet de jeter un regard nouveau sur l'homme et le monde. Un regard nouveau et essentiellement critique sur la conscience et le monde que retiendra Foucault.

En effet, Foucault pour sa part, soucieux de mettre en difficulté la philosophie et la toute puissance du sujet qu'elle lui reproche d'affirmer, va voir dans le structuralisme et, plus généralement dans l'ethnologie inaugurée par Lévi-Strauss, l'avènement d'une nouvelle science dans l'entre-deux de la philosophie rationaliste et des sciences exactes. Dans le sillage de la découverte psychanalytique de l'inconscient, s'il y a un domaine dans lequel l'illustre l'œuvre de Foucault, c'est sans doute dans la mise en question de toute pensée philosophique s'interrogeant sur l'essence de l'homme comme origine consciente de toute connaissance possible. La destruction du sujet sera l'un des thèmes majeurs de Foucault, lorsqu'il affirme tout particulièrement contre le rationalisme d'inspiration cartésienne, que la vérité de l'homme comme vérité de la psychologie, est rendue possible par la folie qu'il découvre comme son aliénation. En d'autres termes, la définition moderne et philosophique de l'homme à partir de la raison, ne se découvre qu'en éprouvant l'angoisse de la folie susceptible de l'anéantir. Un parallèle peut être alors établi entre le « refoulement » de l'inconscient constaté et contesté par Freud, et le « grand enfermement » psychiatrique de la folie dont parlera Foucault. C'est en laissant

entendre que c'est dans la crainte d'être fou que la raison découvre sa vérité comme raison saine, que Foucault vient à présenter, aussi paradoxale que cela puisse paraître, la raison comme un avatar de la folie.

On comprend alors que le structuralisme vient avec une mise en crise de la notion de sujet, en l'exposant à la possibilité de sa perte dans son autre. Autrement dit le structuralisme, comme la psychanalyse¹ et le marxisme, marque la fin de la conscience comme origine absolue du sens.

En ce sens le structuralisme, comme la psychanalyse, est une pensée de l'altérité, de l'autre ou de la différence, différence de la raison avec sa part d'ombre qu'elle ne maîtrise pas et qui l'excède. Il s'agit là d'une thèse que Derrida prolongera jusque dans ses derniers retranchements. Par ailleurs proche du marxisme, le structuralisme pense que l'existence pratique des hommes a de l'influence sur leur manière de penser. Ce qui fait dire à Lévi-Strauss qu'« *on ne peut comprendre ce qui se passe dans la tête des hommes sans le rapporter aux conditions de leur existence pratique* »².

Lévi-Strauss pense en outre que toutes les formes d'expériences de la pensée, même les plus absurdes, peuvent être déchiffrées dans leur singularité et en toute intelligibilité. C'est d'ailleurs dans ce déchiffrement de toutes les formes d'expériences humaines, théoriques et pratiques, naturelles et culturelles, que va s'illustrer la méthode d'analyse dite « structurale ». Mais comment se présente cette méthode et qu'en est-il de son objet ?

Comme l'indique son nom, le structuralisme analyse les phénomènes en termes de « structure ». Qu'est-ce qu'une structure ? Lévi-Strauss définissait ainsi la structure, objet du structuralisme : « *Une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres* »³. Pour la méthode structurale, appréhender un phénomène — une langue, une culture, un mythe, une société, une institution, un corps, un organisme, un système philosophique, etc. — comme une « structure »,

¹ Il faut toutefois préciser que même si la découverte, par Freud, du psychisme a permis de rendre problématique les expressions telles que le Moi, le Sujet, l'Âme, toutes systématiquement — et peut-être abusivement — hypostasiées comme totalité rationnelle, il faut cependant s'abstenir de considérer, tout aussi abusivement, la psychanalyse comme une destruction radicale du sujet. Nous pensons que la psychanalyse, loin d'être une haine du sujet, en appelle simplement à l'élucidation de sa structure. Elle nous enseigne que la vérité de l'homme n'est pas d'être simplement, selon une expression de Kant, un *animal rationnel*, mais plutôt celle d'un être gouverné en majorité par des pulsions, des affects, des désirs, qui sont des représentations soustraites au pouvoir dominateur de la conscience.

² Entretien avec Didier Eribon repris dans *Nouvel Observateur*, « Lévi-Strauss par Lévi-Strauss », Hors-série n°47, janvier-février 2010, p. 65.

³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 306.

c'est voir en lui un ensemble dont la disposition interne de toutes ses parties font apparaître un lien de dépendance réciproque. C'est s'apercevoir qu'au sein d'une structure, chaque élément est lié à tous les autres, de telle sorte qu'aucun ne peut être pris isolément. Le structuraliste s'attache aux relations et aux interactions entre les éléments d'une même structure, en prenant soin du fait que chaque modification d'un élément entraîne la modification de toute la structure. Lévi-Strauss n'est pas le fondateur de l'analyse structurale, mais il en a systématisé les grands traits en l'appliquant à l'étude des faits sociaux. Pour Lévi-Strauss, le structuraliste « *prélève les faits sociaux dans l'expérience et les transporte au laboratoire. Là, il s'efforce de les représenter sous forme de modèles, prenant toujours en considération, non les termes, mais les relations entre les termes* »¹. Alors, quelle dette Derrida a-t-il contracté à l'égard du structuralisme ? Et quelles en sont les limites ?

On rappelle que Derrida garde toujours cette double intention, qu'il voit déjà apparaître chez Lévi-Strauss, qui est de conserver comme instrument cela même dont il critique la valeur de vérité. Pour Derrida, plusieurs idées permettant à la déconstruction de se déployer font leur apparition chez Lévi-Strauss.

Derrida voit s'établir une critique du langage chez Lévi-Strauss : l'opposition que Lévi-Strauss établit, dans la *Pensée sauvage*, entre le bricoleur et l'ingénieur en est l'élément révélateur². Pour Derrida, Lévi-Strauss conçoit l'ingénieur comme le sujet responsable de son propre langage, alors que le bricoleur est perçu comme celui qui se sert des outils de l'histoire. L'ingénieur voudrait apparaître comme l'origine, la source, le fondement de son langage, alors que le bricoleur, comme le déconstructeur, emprunte les instruments qu'il trouve à sa disposition et qui l'ont déjà précédé, en leur attribuant une efficacité relative. L'ingénieur est le créateur du verbe, il est le *logos* lui-même, tandis que le bricoleur emprunte à la tradition ce dont il a besoin pour déconstruire cette même tradition. Il se révèle aussi chez Lévi-Strauss un nouveau statut du discours hors de « *toute référence à un centre, à un sujet, à une référence privilégiée, à une arché ou à une origine absolue* »³.

Pour Derrida, l'idée chère à la déconstruction, celle d'une absence de centre, du centre comme sujet, comme principe ou comme fondement, est déjà présente chez Lévi-Strauss. L'analyse structurale du discours mythique en apportera la révélation. Le mythe, thème important chez Lévi-Strauss, est, pour Derrida,

¹ Voir à ce propos le Hors-série du *Nouvel Observateur*, n°74, Janvier-Février 2010 intitulé « Lévi-Strauss par Lévi-Strauss », p. 20.

² *ED*, p. 418.

³ *Ibid.*, 419.

l'exemple du discours qui s'émancipe du sujet. Derrida cite Lévi-Strauss, pour montrer que l'absence de centre dans le mythe tout comme dans l'œuvre musicale fait ici référence à l'absence de sujet ou d'auteur :

Le mythe et l'œuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auteurs sont les silencieux exécutants. Si l'on demande où se trouve le foyer réel de l'œuvre, il faudra répondre que sa détermination est impossible(...) les mythes n'ont pas d'auteurs¹.

De même que le refus de la totalisation, autrement dit l'effort impossible d'un « *discours fini s'essoufflant en vain après une richesse infinie qu'il ne pourra jamais maîtriser* »², est perceptible chez Lévi-Strauss. Ce refus de la totalisation se retrouvera chez Derrida sous la forme de la *finitude*, concept décisif dans le dispositif théorique de la déconstruction.

Mais du structuralisme, Derrida retiendra plus fondamentalement l'attention aux *structures* et, plus spécialement encore, l'attention au *jeu* des relations entre les éléments qui composent le tout de la structure. A ce titre, la déconstruction, selon lui, serait un « *geste qui assumait une certaine nécessité de la problématique structuraliste* »³. Il retient donc de Lévi-Strauss l'idée que tout commence par la structure et par la relation. Autrement dit, le discours est avant tout « structurel » avant d'être « épistémique »⁴. Cependant, pour Derrida, il convient de bien redéfinir la notion de « structure », enfin de voir l'originalité que lui apporte l'analyse structurale.

Le concept de structure au même titre que le concept de signe trouve sa provenance dans le corpus théorique de la métaphysique. Aussi souligne-t-il : « *il serait facile de montrer que le concept de structure et même le mot de structure ont l'âge de l'épistémè, c'est-à-dire à la fois de la science et de la philosophie occidentale* »⁵. Si la déconstruction prête attention aux structures, et plus précisément à la structuralité des structures, c'est dans le but de les défaire, de les décomposer, de les démonter, sous toutes leurs formes logocentriques. D'où son anti-structuralisme. Notons que c'est le concept de *structure*, tel qu'il soupçonnait

¹ ED, p. 421. Ce propos de Lévi-Strauss se retrouve dans *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 25.

² *Ibid.*, 423.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 420.

⁵ *Ibid.*, p. 409.

l'épistémè classique de le rapporter à la présence, qui va susciter le structuralisme et l'anti-structuralisme de Derrida.

Pour Derrida, en effet, en son acception classique, la structure se définit comme quelque chose de fondé : fondé à partir d'un centre. On sait que pour Derrida, la notion de centre a même valeur que les notions métaphysiques d'origine, de fin, d'*archè* ou de *telos*, notions entièrement prises dans la question du sens et de la présence. Mais selon lui, penser la structure à partir de la présence, celle d'un centre compris comme un point fixe organisant sa totalité, c'est vouloir réduire le *jeu* qui anime la structuralité de la structure. Derrida de dire alors :

La structure, ou plutôt la structuralité de la structure, bien qu'elle ait toujours été à l'œuvre, s'est toujours trouvée neutralisée, réduite : par un geste qui consistait à lui donner un sens, à la rapporter à un point de présence, à une origine fixe. Ce centre avait pour fonction non seulement d'orienter et d'équilibrer, d'organiser la structure — on ne peut en effet penser une structure inorganisée — mais de faire surtout que le principe d'organisation de la structure limite ce que nous pourrions appeler le jeu de la structure¹.

Derrida fait remarquer que le structuralisme s'en tient à la *structuration* de la structure à partir de son centre, car dans la structure, il est dit que toutes les composantes malgré leurs différences, se tiennent et, toutes ces composantes qui se tiennent ainsi, tiennent ensemble dans le tout central de la structure. Mais la déconstruction, pour sa part, reste sensible au *jeu* irréductible des différences. Selon lui, ce jeu des éléments ou des composants de la structure est la marque de la *déstructuration* de la structure comme totalité. Pour Derrida, la structure a certes un centre. Car selon lui, une structure privée de centre est impensable. Mais pour Derrida, l'idée d'un centre a souvent tendance à fermer le jeu qu'il ouvre et rend possible. Il faut croire que, selon Derrida, on a toujours eu tort de penser le centre de la structure comme « *cela même, qui commandant la structure, échappe à la structuralité* »². L'erreur serait donc de penser qu'« *en tant que centre, il est le point où la substitution des contenus, des éléments, des termes, n'est plus possible. Au centre la permutation ou la transformation des éléments (...) est interdite* »³.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 410.

³ *Ibid.*

Pour Derrida, il ne s'agit pas de mettre un terme à l'idée d'un centre, mais plutôt de voir où et comment se produit le *décentrement* de la structuralité de la structure¹. Pour la déconstruction derridienne, la structure, par définition, est un jeu infini de différences qui ne peut s'accommoder de la fixité d'un centre ou de l'autorité d'une quelconque présence organisatrice. C'est pourquoi Derrida commence par définir la déconstruction, au sens fort de son étymologie, comme l'acte de désassembler les éléments d'un ensemble, de démembrer les parties d'un corps, afin d'éviter tout rassemblement des éléments autour d'un élément central. C'est donc pour faire obstacle à l'illusion de la présence pleine que s'opère la déconstruction du structuralisme. Déconstruire, c'est faire perdre à une totalité sa construction ou sa constitution par le dérangement de ses éléments constitutifs, afin que se maintienne le jeu des différences dans leurs inter-actions réciproques.

C'est en s'appuyant sur les travaux de Lévi-Strauss consacrés au discours mythique, que Derrida entendra montrer qu'il n'y a pas de centre, mais que tout est structurel. Il n'y a pas de centre réel du mythe, mais seulement un centre virtuel.

En effet, selon Lévi-Strauss, le mythe comme récit oral mettant en scène l'homme et l'univers naturel, appartient au domaine du langage. Mais le mythe ne se limite pas à celui qui l'énonce, car une fois énoncé la première fois, il appartient au groupe tout en se transformant sans cesse. Pour Lévi-Strauss, la vérité du mythe n'est pas dans un contenu privilégié, mais dans les rapports comparables qu'on peut établir entre les éléments d'un grand nombre de mythes différents. Plus précisément, le mythe lui aussi, en tant que langage structurellement constitué, est régi par l'itération, par la dissémination, par l'absence d'auteur principal.

Sur un tout autre plan, c'est dans *De la grammatologie*, et plus précisément au Chapitre I de sa Deuxième partie, que Derrida range Lévi-Strauss à côté de Rousseau, comme faisant partie de cette tradition métaphysique de la présence qui pose l'écriture à l'intérieur d'un vaste système de défense logocentrique, système à l'intérieur duquel l'écriture ou la lettre est perçue sous le signe d'une menace. Pour Derrida, sans aucun doute, le structuralisme de Lévi-Strauss en tant que science humaine est un phonologisme, autrement dit il partage avec dans la métaphysique et la linguistique cette volonté d'exclusion ou d'abaissement de l'écriture². Aussi dit-il : « *Uni au mépris de l'écriture, l'éloge de la portée de la voix est donc commun à Rousseau et à Lévi-Strauss* »³, même si selon lui, Rousseau « *se méfie aussi de*

¹ *Ibid.*, p. 411.

² *GR*, p. 151.

³ *Ibid.*, p. 202.

l'illusion de la parole pleine et présente, de l'illusion de la présence dans une parole qu'on croit transparente et innocente »¹. Faisant référence à la « Leçon d'écriture », titre donné au chapitre XXVIII de *Tristes tropiques*, Derrida s'attaque à ce qu'il considère comme un ethnocentrisme lévi-straussien.

En effet, Derrida voit se maintenir chez Lévi-Strauss la différence entre une société sans écriture et une société pourvue d'écriture, thèse éminemment ethnocentrique, à considérer que l'ethnocentrisme fait souvent système avec le logocentrisme et la métaphysique de la présence. Les sociétés sans écriture seraient les sociétés dites « indigènes », tandis que les sociétés pourvues d'écriture seraient les sociétés occidentales. Ainsi dit-il par exemple dans *Tristes tropiques* : « On se doute que les Nambikwara ne savent pas écrire, mais ils ne dessinent pas davantage »², avant d'ajouter aussitôt « à l'exception de quelques pointillés ou zigzags sur leurs Calebasses »³ ; ou encore ce propos : « Comme chez Caduveo, je distribuai pourtant des feuilles de papier et des crayons dont ils ne firent au début ; puis un jour je les vis tous occupés à tracer sur le papier des lignes horizontales ondulées »⁴. Et Lévi-Strauss de conclure : « Que voulaient-ils donc faire ? Je dus me rendre à l'évidence : ils écrivaient »⁵. Ici se réaffirme chez Lévi-Strauss cette différence entre sociétés parlantes et sociétés écrivantes, avec en dessous la différence entre parole et écriture. Mais Derrida remarque surtout que Lévi-Strauss, dans un premier temps, refuse aux indigènes le droit à l'écriture car il semble réduire l'écriture à son acception coutante comme écriture phonétique, avant de reconnaître dans un second temps que dans sa généralité, l'écriture est tracement de lignes, position de points ou de pointillés, gravure, dessin sur feuilles de papier ou sur Calebasses, etc. Exactement ce qu'il constatera par la suite en observant les indigènes.

Chez Lévi-Strauss, Derrida voit aussi apparaître une autre thèse, à savoir qu'en absence d'écriture chez les indigènes Nambikwara qu'il étudiait au Brésil, il y aurait aussi absence de noms propres. Une thèse que Derrida conteste du fait que, selon lui, il y a écriture dès lors que le nom propre est raturé dans un système⁶. Il semble aussi se confirmer l'idée qu'en absence d'écriture chez certains peuples, notamment les indigènes Nambikwara, et en vertu de cette absence, ces derniers vivaient dans

¹ *Ibid.*

² C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1993, p. 339.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 339-340.

⁵ *Ibid.*, 340.

⁶ *GR*, p. 159.

une sorte d'innocence ou d'absence de méchanceté originelle. Ce qui est pour justifier, selon Derrida, l'idée que l'intrusion de l'écriture dans la culture d'une société est source de violence. Mais si Derrida reconnaît la violence portée par l'écriture, il rejette cependant l'idée d'une violence graphique qui s'opposerait à une innocence originaire dans la parole. Tout comme il s'oppose à la haine gratuite attribuée à un peuple supposé privé d'écriture.

Derrida retrouve aussi chez Lévi-Strauss une thèse bien connue du logocentrisme, à savoir que l'écriture est une « mémoire artificielle »¹ dont l'apparition aurait fait d'elle, non seulement une prodigieuse « aptitude à préserver les connaissances », mais aussi et surtout un instrument de domination et de pouvoir, d'exploitation de l'homme par l'homme. On retrouve chez Lévi-Strauss cette définition de l'écriture en termes d'instrument d'oppression ou d'asservissement². Ce que refuse Derrida. Pour Lévi-Strauss, écriture et perfidie pénétrèrent chez les indiens Nambikwara de concert, car autrefois absents, comme dans tous les cas des « sociétés dites sans écriture »³. Or pour Derrida, la violence n'a pas attendu l'apparition de l'écriture au sens étroit, phonétique ou logocentrique, car l'écriture aurait toujours déjà commencé dans le langage. D'où la conclusion qu'il partagera avec Lévi-Strauss, à savoir que « la violence est écriture »⁴. Et par conséquent, la violence est aussi originaire que l'est l'écriture dans la parole.

Pour Derrida, après avoir dévoilé le jeu comme valeur structurante de la structure, on trouverait encore cependant, chez Lévi-Strauss, une sorte de nostalgie des origines, en même temps qu'une volonté de voir une certaine exemplarité, une certaine forme d'innocence naturelle dans les sociétés dites primitives ou archaïques, sociétés dans lesquelles d'autres anthropologues n'y voyaient que barbarie.

Or si Lévi-Strauss, mieux qu'aucun autre, a fait apparaître le jeu de la répétition et la répétition du jeu, on en perçoit pas moins chez lui une sorte d'éthique de la présence, de nostalgie de l'origine, de l'innocence archaïque et naturelle, d'une pureté de la présence et de la présence à soi dans la parole⁵.

¹ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op. cit., p. 342.

² *Ibid.*, p. 344.

³ GR, p. 195.

⁴ GR, p. 195.

⁵ ED, p. 426-427.

Mais s'agissant du partage entre sociétés pourvues d'écriture et sociétés qui sont dépourvues, si Derrida y voit un certain ethnocentrisme chez Lévi-Strauss, il n'oublie pas non plus de mentionner le revirement que celui-ci fait subir à cet ethnocentrisme. Autrement dit, deux idées se croisent faisant ainsi virer son ethnocentrisme en anti-ethnocentrisme. Aussi déclare t-il :

Le partage entre peuple à écriture et peuple sans écriture, si Lévi-Strauss en reconnaît sans cesse la pertinence, est aussitôt effacé par lui dès lors qu'on voudrait par ethnocentrisme lui faire jouer un rôle dans la réflexion sur l'histoire et sur la valeur respective des cultures¹.

En d'autres termes, Lévi-Strauss s'opposerait à l'ethnocentrisme sur le plan historique et culturel après l'avoir affirmé sur le plan linguistique : « *On accepte la différence entre peuple à écriture et peuple sans écriture, mais on ne tient pas compte de l'écriture en tant que critère de l'historicité et de la valeur culturelle* »². Conclusion de Derrida, Lévi-Strauss croit éviter l'ethnocentrisme « *au moment même où il aura opéré en profondeur imposant silencieusement ses concepts courants de la parole et de l'écriture* »³. Lévi-Strauss contesterait donc la hiérarchisation des cultures en refusant de reconnaître en l'écriture le fondement de l'histoire ou de l'évolution.

Enfin, il faut dire qu'il existe, selon Derrida, des similitudes entre la pensée de Lévi-Strauss et celle de Saussure. Toutes sont animées par un double mouvement : elles conservent tout en annulant les oppositions conceptuelles héritées de la métaphysique. Autrement dit, de part et d'autre de Lévi-Strauss et de Saussure, on se tient à la limite : « *tantôt à l'intérieur d'une conceptualité non critiquée, tantôt pesant sur les clôtures et travaillant à la déconstruction* »⁴. Tentons dès à présent de cerner le rapport de Derrida à la linguistique générale de Saussure afin de voir comment la déconstruction y trouve en elle une terre fertile pour son déploiement.

B/ Derrida et la sémiologie saussurienne : le signe et la différence

Pour Derrida, le concept de « structure » fonctionne comme celui du « signe ». Les deux partagent la même ambiguïté sémantique⁵. Leurs sens ne dépendent que

¹ GR, p. 177.

² Ibid.

³ GR, 178.

⁴ GR, p. 154.

⁵ POS, p. 35.

de l'orientation que l'on veut bien leur donner. Ce qui fait que la déconstruction du structuralisme procède de la même manière que la déconstruction de la sémiologie, étant donné que toutes ces deux disciplines dont la proximité est avérée, sont porteuses d'une part de métaphysique en elles. On mentionne à l'occasion que l'analyse structurale de Lévi-Strauss peut être comprise comme une variante de la linguistique structurale, encore appelée sémiologie, inaugurée par Saussure. A cet effet, déconstruire cette part de métaphysique en elles suppose, dit-il, qu'à l'intérieur de ces disciplines on puisse « *transformer les concepts, les déplacer, les retourner contre leurs présuppositions, les ré-inscrire dans d'autres chaînes, modifier peu à peu le terrain de travail et produire ainsi de nouvelles configurations* »¹. Ainsi dans le prolongement de ce que nous avons précédemment énoncé sur l'étude de la structure chez Lévi-Strauss, on peut ajouter que la déconstruction s'était inventée en réaction contre les sciences du langage dont la linguistique structurale de F. de Saussure était le modèle dominant. C'est contre l'idée que « tout est langage » que la déconstruction va se constituer. Elle va contester l'autorité du langage qu'il trouvait porteuse du préjugé métaphysique de la présence. Ce qui laisse penser *a priori* que la déconstruction n'est pas une pensée du langage, mais une pensée disposée à démonter, à défaire le monopôle logocentrique du langage, afin de révéler l'écriture qui se dissimule en lui et qui le détourne de ce qu'il est.

Pour décrire cette position de monopôle du langage dans la linguistique, F. de Saussure comparaît la parole à l'écriture. Selon lui, suivant un schéma dont la trajectoire remonte à Platon et Aristote, l'écriture est un langage dérivé, mécanique, artificiel, représentant la parole au dehors. La parole quant à elle est la voix présente à soi, la signification immédiate, naturelle et directe du sens, du signifié, du concept, de l'objet idéal, dans la conscience. De cette comparaison il ressort que l'écriture serait un élément extérieur au sujet et figerait le sens dans l'inertie de la lettre et de la matière. Seule la parole proférée serait le véritable langage, celui qui traduit l'intention immédiate d'un sujet vivant. C'est ce monopôle de la parole sur l'écriture que la déconstruction va ébranler par un renversement de perspective, renversement au cours duquel le langage va se découvrir une signification graphique que la linguistique et la métaphysique s'efforçaient à effacer. Pour Derrida, Saussure qui avait pourtant compris que le langage était un système de signes et de différences avait fini par succomber au phonocentrisme traditionnel, en faisant du langage un système de différences qui ne s'instaure que par le rejet systématique d'un autre système de différences qui est l'écriture. Derrida pensera

¹ *Ibid.*

alors que la grammatologie ne peut rien attendre de la linguistique, étant donné qu'elle décèle à l'œuvre dans le mouvement par lequel la linguistique s'est instituée comme science, cette présupposition métaphysique.

Dans sa déconstruction de la sémiologie, Derrida s'efforce à accentuer la libération de l'écriture de la tutelle du logocentrisme et du phonocentrisme. Suivant une approche structuraliste du langage, il voudra montrer que le langage est un système dans lequel les signes ne renvoient pas à un signifié supérieur qui en assurerait la stabilité et la pertinence. La déconstruction est donc entièrement une libération. Il s'agira de « *libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au logos et au concept connexe de vérité ou de signifié premier* »¹. Il s'agit de rétablir les possibilités de la pensée en deçà de leur assujettissement au logocentrisme et du phonocentrisme. Tandis que le logocentrisme, issu de l'influence de la métaphysique, opère avec des concepts qui rassurent, la déconstruction à vocation à laisser la porte ouverte à l'incertitude, à l'imprévisible, à l'arbitraire, à l'aléatoire, à ce qui vient sans anticipation ni prévision. Ainsi elle met en crise les concepts et les catégories les plus assurées en laissant découvrir leur précaire vérité.

La déconstruction commence donc par ce soupçon à l'égard à l'égard du langage, un langage suspecté d'abriter une certaine violence, violence qu'elle exerce généralement sur ce qui n'est pas lui. C'est le cas de l'écriture. D'un côté, Derrida pense que le langage est souvent imprégné de motifs d'exclusion, de séparation, de décision, de parti pris, de calculs, d'indécision. Le rôle de la déconstruction est de se montrer vigilante devant ces motifs. Et c'est dans cette vigilance même qu'elle reste indéfinissable. Derrida parle d'une certaine « terreur »² habiterait le langage. Et la déconstruction doit se montrer attentive à ce que le langage réprime. D'un autre côté, la déconstruction se rend attentive aux faiblesses de la langue. Et à ce titre, elle doit se montrer tout particulièrement réceptive à ce que le langage se montre incapable d'énoncer, elle doit prêter attention à ce qui contraint le langage au silence.

Mais déconstruire, c'est aussi se méfier des évidences toutes faites qui accompagnent le langage ordinaire, car selon lui, dans la majorité des cas, le langage comporte toujours une plus-value, il dit toujours plus qu'il ne dit ou prétend dire. La déconstruction reste justement cette attention portée au non-dit

¹ ED, p. 31-32.

² J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 45.

dans tout discours. Déconstruire, c'est être disposé à penser qu'il existe toujours un au-delà du sens, un non-dit dans le langage, tout comme il existe une non-présence dans la conscience de soi, un écart dans la proximité à soi. C'est reconnaître que le sens est toujours pluriel et jamais simple et limpide.

Ceci étant, s'il n'y a pas une définition précise de la déconstruction, il y a au moins une éthique de la déconstruction. Une éthique qui se traduit par le soin porté en direction de l'altérité. La déconstruction doit donc être comprise comme ce qui rend compte de cette violence exercée à l'endroit de l'altérité. Comme c'est le cas de la parole sur l'altérité de l'écriture, du dedans sur le dehors, de l'idéalité sur la matérialité, de la vie sur la mort, du moi sur autrui, etc.

Nous avons longuement étudié la filiation qui existe entre la déconstruction derridienne et la phénoménologie ontologique chez Heidegger. Il nous est venu, à cet effet, de voir dans le concept derridien de différance, le résultat d'une reprise infidèle de la différence ontologique. Mais quel rapprochement pouvons aussi faire entre la différance, concept majeur de la déconstruction, et la sémiologie saussurienne ? Serait-il arbitraire de mêler Saussure au projet derridien de la déconstruction de la métaphysique de la présence ? Autrement dit, en quoi Derrida peut-il être dit redevable à la linguistique saussurienne ?

Pour notre part, nous estimons que lorsqu'on voudrait appréhender la notion de « différance » dans ce qu'elle a d'essentiel, on peut en toute pertinence se référer au *Cours de linguistique générale* de Saussure et de la différence qui est inscrite. C'est alors l'idée émise par celui-ci, selon laquelle, la langue est un système de différences et que seule la différence est productrice de sens. Mais bien que la différance derridienne soit bien spécifique, elle n'en réclame pas moins quelques similitudes. En quoi consistent ces similitudes et cette spécificité ?

Saussure est celui qui a fait revivre avant Husserl, le concept de signe depuis la dualité qui le fonde, en voyant en lui « une entité concrète »¹. C'est Saussure qui, dès la naissance de la linguistique, fera remarquer que le signe est un composé de signifié et de signifiant, avec à la base l'idée selon laquelle la linguistique devrait définir leurs rapports sans pour autant les séparer. En s'en tenant uniquement à leurs rapports, sans volonté d'en écarter l'un au profit de l'autre, Saussure contribuait ainsi, selon Derrida, à « retourner contre la tradition métaphysique le

¹ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Publié par C. Bally et A. Séchehaye, avec la collaboration d'A. Riedlinger. Edition critique préparée par T. de Mauro. Postface de L.-J. Calvet, Paris, Payot, 1972, p. 144.

concept de signe qu'il lui empruntait »¹. En effet Saussure disait à propos du signe qu'il décrivait comme une « entité linguistique » concrète :

L'entité linguistique n'existe que par l'association du signifiant et du signifié ; dès qu'on ne retient qu'un de ces éléments, elle s'évanouit ; au lieu d'un objet concret, on a plus devant soi qu'une pure abstraction. A tout moment on risque de ne saisir qu'une partie en croyant l'embrasser en totalité².

Avec son idée du signe comme « entité concrète » se refusant à toute saisie simple par abstraction de l'une de ses composantes, Saussure nous amène à penser que le signifié ne s'oppose plus au signifiant comme le corps s'oppose ainsi métaphysiquement à l'âme. Il ne s'agit plus d'une opposition substantielle. Il les rapproche plutôt à la manière dont, dit-il, l'hydrogène se rapproche de l'oxygène pour former de l'eau. En ce sens que « *pris à part, chacun de ces éléments n'a aucune des propriétés de l'eau* »³. A notre avis, il s'agit là d'un partage du signe auquel Derrida souscrirait parfaitement. On peut alors aisément penser que pour Saussure, l'unité du signe est toute entière celle d'un être androgyne. On peut encore entendre Saussure réaffirmer cette inextricable unité, au sujet de la langue qu'il partage entre la pensée et le son :

La langue est encore comparable à une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso ; on peut découper le recto sans découper en même temps le verso ; de même dans la langue, on ne saurait isoler ni le son de la pensée, ni la pensée du son ; on n'y arriverait que par une abstraction dont le résultat serait de faire de la psychologie pure ou de la phonologie pure. La linguistique travaille donc sur le terrain limitrophe où les éléments des deux ordres se combinent⁴.

On peut alors remarquer que Saussure parle de la langue, comme du signe en général, comme d'un *accouplement* de la pensée avec la matière. Selon lui, l'unité de la langue réside dans l'articulation : « *où une idée se fixe dans un son et où un son devient le signe d'une idée* »⁵. Pour Derrida, Saussure est en cette première

¹ POS, p. 28.

² F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 144.

³ *Ibid.*, p. 145.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵ *Ibid.*, p. 156.

intention, le penseur d'une différence dans le signe ; une différence qui n'est pas pure, mais qui cependant fonctionne déjà en ouvrant la possibilité de penser un concept de signifié en lui-même. Selon Derrida, cet enseignement initial de Saussure nous apprend que la différence n'est jamais pure, en ce sens qu'elle ouvre la possibilité d'une transformation du signifié par le signifiant, autrement dit la contamination d'un texte par un autre. C'est alors la preuve que nous avons jamais affaire à un signifié pur ou vierge.

Mais pourtant, Saussure se démarquera de cette position initiale pour retomber dans la métaphysique du signe qu'il a pourtant contribué à déconstruire. Pour Derrida, Saussure ne manquera pas de trahir sa propre découverte, en confirmant à nouveau la métaphysique. Ainsi Derrida déclare-t-il : « *Et pourtant Saussure n'a pas pu ne pas confirmer cette tradition dans la mesure où il a continué à se servir du concept de signe* »¹. Ce qui, pour Derrida, n'a rien de surprenant, car pas plus qu'un autre concept, on ne saurait, dit-il, faire du signe un usage absolument nouveau, donc non métaphysique. Derrida s'accorde avec Saussure sur l'idée qu'on peut pas renoncer au concept de signe, car y renoncer reviendrait aussi à renoncer au langage, à l'entité linguistique, au signifié portant sur un signifiant. Ainsi Derrida peut alors dire que « *la signification « signe » a toujours été comprise et déterminée, dans son sens, comme signe-de, signifiant renvoyant à un signifié, signifiant différent de son signifié* »².

Cependant, d'après Derrida, Saussure est aussi celui qui a rétablit le « lien naturel » entre la pensée et la voix, le sens et le son. Dans le rapport que Saussure établira entre la parole et l'écriture, Derrida y verra à nouveau apparaître le geste du logocentrisme le plus classique, à savoir l'exclusion de l'écriture au profit de la parole. Un revirement qui, à l'évidence, va compromettre sa position initiale. Bien que Saussure ait reconnu l'importance du document écrit, il n'hésitera pas cependant à y voir en lui la présence d'un corps étranger au système de la langue. Il se contente de voir en l'écriture le moyen par lequel la langue est figurée. Pour le tenant du *Cours de linguistique générale*, la langue et l'écriture sont bien deux systèmes de signes distinct : « *l'unique raison d'être du second est de représenter le premier* »³ Pour Saussure, seule la langue est l'objet linguistique par excellence. Selon lui, la langue est indépendante de l'écriture et cette dernière n'est nécessaire à sa compréhension. Autrement dit, le fait linguistique est en son essence,

¹ POS, p. 28-29.

² ED, p. 412.

³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 45.

indépendant de tout système de notation. La langue aurait une tradition orale indépendante de l'écriture. Aussi, dit-il, dans un propos d'une évidence presque incontestable : « ...on apprend à parler avant d'apprendre à écrire »¹. On vient de le voir, la différence saussurienne, d'abord appréciée par Derrida, ne résiste pas longtemps à la métaphysique. Aussitôt s'était-elle prononcée contre toute tentative de réduire le signe en un élément simple, professant plutôt l'accouplement inextricable du signifiant et du signifié, elle retrouvera rapidement l'argument métaphysique du primat de la parole sur l'écrit. Mais qu'en est-il de la différence derridienne ?

La différence derridienne dont la modification orthographique — l'intrusion du « a » à la place du « e » — ne passe pas inaperçue, est non seulement intervalle, distance, espace, mais elle est aussi production de l'intervalle, de la distance et de l'espace entre le signifié et le signifiant. Elle est alors « espacement ». En plus d'être ce rapport à l'espace, elle a aussi un rapport au temps : elle est, selon Derrida, ce qui temporise, diffère, reporte, retarde, renvoie à plus tard. Derrida introduit sous la graphie du mot « différence » les deux sens du verbe « différer ». Le verbe « différer » désigne à la fois le fait d'être différent, de ne pas être ressemblant, identique, le même. Il désigne aussi l'action de repousser une décision dans le temps, le fait de s'accorder un délai, un retard, une marge, une durée, un laps de temps, bref l'ajournement. Dans tous les cas elle a rapport à la présence par son retardement.

Lorsque Derrida dit que la différence diffère, cela signifie qu'elle espace et temporise, elle est source de l'espace et du temps. La différence n'est pas un principe, car tout principe suppose l'essentialité, la substantialité, la permanence, la présence à soi. Or la différence est justement ce qui fait éclater et qui excède tout principe. La différence a pour autre nom l'« archi-écriture » et, à ce titre, elle désigne un au-delà de l'essence, de la substance, du principe, de l'origine, de l'être². L'archi-écriture est cela même qui nie et excède toute essence et tout principe. L'archi-écriture à laquelle veut nous conduire Derrida, est en arrière-fond de toute différence linguistique ou ontologique, elle est ce qui rend possible tout système de différences. La différence n'est pas un *a priori* métaphysique, mais un mouvement toujours caché qui engendre les différences. C'est grâce à la différence comme archi-écriture que le langage serait toujours déjà une écriture. C'est en elle que s'origine toute idéalité, comme toute réalité du langage. L'archi-écriture désigne

¹ *Ibid.*, p. 47.

² *ED*, p. 302.

cette écriture première, encore appelée « archi-trace » ou « trace originaire » au regard de laquelle les distinctions entre le fait et le droit, l'écriture et la parole, l'idéal et le réel, l'existence et l'essence, l'empirique et le transcendantal, perdent leur pertinence, car chacune de ces distinctions ne dérive que de cette écriture première.

La différence comme archi-écriture implique que l'écriture soit à saisir en deçà de sa forme simplement instrumentale ou matérielle. Pour Derrida, l'écriture n'est pas d'abord instrumentale, même si elle pourrait le devenir. La forme instrumentale ou matérielle n'est qu'une possibilité de la graphie en général. Avec le concept de différence, la grammatologie nous ouvre à ce qui n'est ni une origine, ni un lieu, ni un signifié, mais plutôt un mouvement qui engendre tout signifié, espace dans lequel se constitue toute idéalité. La supplémentarité désigne aussi l'autre nom de la différence. Elle est, nous dit Derrida, « *l'opération du différer qui, à la fois fissure et retarde la présence, la soumettant du même coup à la division et au délai originaires* »¹. La mort aussi est l'autre nom de la différence comme rapport de la vie à sa propre finitude². La différence reste ce mouvement aux allures d'un jeu où se diffère indéfiniment l'aboutissement du sens. Elle ne doit pas être appelée une « origine » ou un « fondement », car ces termes appartiennent au registre de la métaphysique de la présence. La pensée de la différence met en question la valeur même de l'*archè* et toute possibilité d'archéologie. L'origine est un concept métaphysique qui suppose une présence primordiale. Tandis que la différence comme archi-trace renvoie toujours à une présence différée³.

La différence *n'est pas*, elle n'existe pas, n'est pas un étant-présent. Elle n'a ni existence ni essence. Elle ne relève d'aucune catégorie de l'étant, qu'il soit présent ou absent⁴. Mais cette non-existence ne doit pas nous autoriser à penser qu'elle serait un pur néant. A. Badiou avait une bonne expression pour désigner la différence derridienne. Il disait d'elle qu'elle est une « inexistence » qui « est » et surtout qui est « absolument ». Selon lui, « *l'erreur métaphysique par excellence, c'est d'avoir identifié l'inexistant au néant. Parce que l'inexistant est justement. Il est absolument* »⁵. Dire que la différence *n'est pas*, ou qu'elle est une *inexistence* qui est, c'est vouloir signifier qu'elle n'existe pas à la manière d'un étant-présent. La

¹ VP, p. 98.

² Ibid., p. 114.

³ MP, p. 9.

⁴ Ibid., p. 6.

⁵ A. Badiou, « Derrida, ou l'inscription de l'inexistant » in *Derrida, la tradition de la philosophie*, M. Crépon, F. Worms (dir.), *op. cit.*, p. 180.

différance ne règne sur rien, ne commande rien au sens où elle trônerait comme une archi-présence, une présence suprême. Elle n'a rien d'un principe premier ou d'un fondement dernier. La différence ne se *présente* pas et il n'y a pas un *topos* de la différence.

Non seulement il n'y a pas de royaume de la différence mais celle-ci foment la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçant et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou avenir d'un royaume. Et c'est toujours au nom d'un royaume qu'on peut, croyant la voir s'agrandir d'une majuscule, lui reprocher de vouloir régner¹.

On peut dire que le grand apport de Derrida est d'avoir situé la différence partout et nulle part en particulier. Si le sens s'origine dans la différence, la différence elle-même doit être pensée en deçà de toute origine de sens. Aucun concept métaphysique ne saurait avoir d'emprise sur elle, car elle rend possible tout concept en général. C'est en elle que s'origine toute pensée qui rêve de présence et toute présence trouve aussi en elle l'origine de son impossibilité.

Deuxième partie — conclusion.

Nous venons d'établir que la phénoménologie est visiblement une entreprise fondationnaliste. Ce qui n'est pas le cas de la grammatologie. Le passage de la phénoménologie à la grammatologie est marqué par cette rupture avec l'idée d'un fondement originaire. Pendant que Husserl pense que tout phénomène doit constamment être rapporté à son fondement, la grammatologie va apparaître avec le projet de mettre en doute toute tentative de fondation depuis une origine jugée absolue.

On a pu voir que toute la philosophie de Derrida est la tentative d'ouvrir dans la philosophie en général et, dans la phénoménologie de Husserl en particulier, l'espace d'une marge où l'altérité se traduit dans la difficulté de se laisser ni absolument exclure ni absolument constituer. Sa philosophie est ce lieu où s'entend l'altérité radicale, une altérité appelée à le rester indéfiniment. Derrida dira même que philosopher, ce n'est rien d'autre que provoquer dans la philosophie cette

¹MP, p. 22.

« effraction vers l'altérité radicale »¹, une altérité que la tradition métaphysique et phénoménologique a bien voulu réduire sous la forme de l'empirique, de l'écriture, du signe, du temps, de la passivité, d'autrui, de la mort. Derrida va exploiter toutes les figures de l'altérité afin de contester toutes les formes où voudrait s'exprimer et se maintenir une présence, notamment la présence de la chose au regard comme *eidos*, la présence comme substance, essence, existence ; la présence temporelle comme « maintenant » ou « impression originaire » ; la présence à soi comme conscience vivante et intentionnelle et la présence comme co-présence de l'autre dans l'intersubjectivité.

C'est avec cette prise en compte de l'altérité que Derrida contestera la capacité de la conscience, en tant qu'instance universellement constituante chez Husserl, à s'atteindre dans sa propre vérité, à coïncider avec elle-même en toute transparence dans la réflexion intuitive. Le respect de l'altérité, non plus comme une *pure* extériorité radicale, ou encore comme une *pure* extériorité constituable ou dialectiquement relevable, va permettre à Derrida de remettre en question toute idée d'intériorité et toute idée de fondation originaire, aussi bien dans la phénoménologie transcendantale que dans la métaphysique en général. La déconstruction derridienne a pour principe de mettre toute remontée généalogique devant son impossibilité structurelle. Selon lui, tout rapport généalogique, archéologique ou téléologique à un originaire, reste marqué en profondeur par le sceau de la métaphysique de la présence. Car d'après Derrida, ce qui est à chaque fois à rechercher dans ce besoin de fondation, c'est un état de présence originaire où ce qui est présent demeure inchangé dans son identité. Derrida fait remarquer que ce désir de fondation depuis une conscience et une temporalité originaires est en bonne place chez Husserl. La possibilité de la phénoménologie ne viendrait que de ce désir de fondation depuis une évidence première qu'aucun être ne conditionne de l'extérieur, mais dont la présence absolument posée commande tout être possible.

Or pour Derrida, il n'y a pas de temps originaire et de conscience originaire. Les dualismes de l'originaire et du non-originaire, du constituant et du constitué, du subjectif et de l'objectif, que l'on trouve chez Husserl, se détruisent dans les phénomènes de la complication et de la contamination, que Derrida juge plus originaires que toute origine. L'exigence qui va donner vie à cette philosophie derridienne, est que la présence à soi n'est nullement à postuler en sa dimension intégrale dans un fondement, sans que ne soit prise en compte l'événement

¹ *DIS*, p. 44.

inévitables de la différence qui en apporte la désintégration. Et ce qu'il faut surtout retenir, c'est que cette désintégration n'est pas un événement qui survient de manière accidentelle ou artificielle, elle est plutôt un mouvement propre à tout concept, il procède de son « dedans » et non simplement de son dehors. Pour Derrida, il faut toujours que ce qui se laisse aussi appréhender comme un « dedans » intègre aussi ce qu'il appelle la « duplicité spectrale » au sens où on peut paradoxalement parler d'un dehors immanent ou d'une extériorité interne, étranger à l'origine dans l'origine, comme une trace qui s'introduit dans le présent de la conscience pour le hanter et le désarticuler. D'où l'importance du phénomène de la contamination que nous avons étudié chez Derrida. La contamination, selon lui, n'a rien d'un événement de degré second, elle est plutôt un phénomène originaire, un phénomène irréductible et non relevable dans une quelconque opération de synthèse dialectique. La contamination s'opère à la manière d'un virus agissant comme tourment de l'origine.

Comme on a pu aussi s'en rendre compte, Derrida accorde du prix au phénomène de l'étirement et de l'espacement. Un espacement qui est en même temps temporalisation. Pour Derrida, dans le rapport à l'autre que soi et, dans le rapport au temps, la conscience constituante découvre là une limite inconstituable, et par la même occasion, elle découvre l'impossibilité à coïncider dans l'immédiat avec elle-même. Une autre forme de l'altérité qui est de loin la plus radicale, c'est selon Derrida, le rapport au texte entendu comme écriture. Devant l'écriture que Derrida attribue une vertu itérative, la conscience fait l'expérience d'un sens qui lui échappe et dont elle n'a pas de prise absolue. Car selon Derrida, le texte a ceci de particulier, qu'il émancipe l'intelligibilité du sens de toute emprise et de toute tutelle de la conscience. Le texte permet au sens de garder son intelligibilité au-delà de la mort du sujet. Il déplace le sens en autorisant sa répétition et sa modification bien au-delà de tout lieu et de tout contexte. Dans l'entendement de Derrida, la destitution de la présence que permet le texte est une destitution de soi, une destitution de tout fondement dans la conscience vivante. Le texte n'a rien d'une totalité finie où s'enfermerait l'identité d'un sens garantie par l'identité et la présence vivante de son auteur. Le texte n'a rien d'un corpus propre à un auteur. Il n'est nullement la propriété exclusive d'un sujet. La spécificité de l'écriture réside dans l'effacement du sujet, dans l'absence de paternité : l'écriture, nous dit Derrida, est toujours déjà orpheline, toujours déjà parricide¹. Pour Derrida, l'écriture

¹ *Ibid.*, p. 86.

provoque un décalage avec la présence du sujet¹, un décalage que la philosophie tend toujours à réduire, mais qui se montre toujours résistant.

On va assister chez Derrida à une véritable destruction du sujet et de son emprise sur le sens. Contrairement à Husserl qui pense que le sujet transcendantal est une instance entièrement vivante et seule pourvoyeuse de sens, Derrida y voit plutôt un sujet dont la vie est minée par la mort et dont l'intelligibilité du sens transcende radicalement sa présence et sa tutelle. La conception derridienne du sujet, contrairement à Husserl, n'est pas celle d'un sujet fondateur, c'est plutôt celle d'un sujet confronté au péril indépassable de la mort, un sujet déjà mourant, mort-vivant, un spectre.

On doit dire que c'est en mettant en avant les multiples problèmes que soulève l'intrusion de l'altérité que Derrida viendra à déconstruire la figure de l'identité chez Husserl. La pensée de Derrida évoque l'impossible égalité à soi-même des mots, des choses, des concepts, des sujets.

Trouvant son point de départ chez Husserl, la phénoménologie de Derrida va être profondément marquée par Heidegger, lui-même disciple de Husserl. De Heidegger, Derrida sera particulièrement attentif à cette notion de différence qui vient avec le questionnement ontologique. C'est cette différence qu'il conduira à sa radicalisation en ouvrant l'espace de la différence, espace échappant à toute réappropriation ontologique, parce que l'excédant toujours. La différence derridienne ne se limitera pas à distinguer l'être de l'étant, elle va plutôt fonder leur distinction dans un mécanisme complexe plus originaire, que Derrida conçoit comme un « jeu » différentiel, jeu dans lequel et à partir duquel l'être et l'étant apparaîtront comme des simples effets et non des entités présentes. Derrida comprendra son concept de différence comme une production des différences et des différends, mais aussi temporisation de leur rapport. La différence derridienne est un au-delà de la différence entre l'être et l'étant.

On comprendra que si la démarche philosophique de Derrida peut être entendue comme une « répétition » de la philosophie de Heidegger, ce n'est qu'au sens où, pour Derrida, toute répétition n'est jamais un mimétisme, c'est-à-dire répétition du même à l'identique, mais plutôt répétition dans la transgression. En effet, si Derrida hérite de Heidegger le projet d'une déconstruction de la métaphysique entendue comme discours dominé par l'intérêt pour la présence, il ne tarde pas non plus à se demander si le discours heideggérien ne se laisserait pas lui-même dicter sa loi par le discours qu'il croyait contester. Pour Derrida, on peut

¹ GR, p. 30.

retrouver chez Heidegger et, plus précisément dans *Être et temps*, l'équivalent des dualismes qui font système dans la conceptualité métaphysique. Notamment dans son analyse du temps et dans son analytique de l'existence. Derrida voit réapparaître, chez Heidegger, les oppositions entre l'authentique et l'inauthentique, l'originaire et le non-originaire, le propre et l'impropre, de même que les valeurs de proximité, proximité à l'être, proximité à soi, non-étranger à soi, comme faisant l'exemplarité du *Dasein*¹. Pour Derrida, Heidegger est encore préoccupé par les questions du sens et de l'essence : le sens de l'être, l'essence de l'homme, l'essence du langage, etc. La distinction entre l'ontique et l'ontologique chez Heidegger, fait dire à Derrida qu'il y a chez celui-ci une volonté de réduire l'écart ou de rétrécir la distance entre l'être et l'homme, entre l'essence de l'être et l'essence de l'homme. Cette volonté, souvent affichée de réduire l'écart au cœur des oppositions conceptuelles est, pour Derrida, le propre d'une pensée stratégiquement guidée par la loi de la métaphysique.

On retiendra alors de cette deuxième partie de notre thèse, que l'efficacité de la déconstruction derridienne de la phénoménologie est à la mesure de cette fidélité revendiquée à l'égard de cette même phénoménologie. Il s'agit d'une fidélité qu'accompagne le dehors, l'altérité, l'espacement, la différence, la trace, la spectralité, que la phénoménologie tente de dissimuler sous le primat sans cesse réaffirmé de la présence pleine, celle de la conscience et du temps comme présent vivant et impression originaire.

¹ *MP*, p. 73-74. Voir aussi p. 152.

Conclusion générale

Au moment où nous arrivons au terme de cette étude, il nous semble important de rappeler les idées fortes qui l'ont guidée. Tout en évoquant les objectifs poursuivis, nous laisserons entendre la finalité vers laquelle nous avons été conduits.

Cette étude, nous le rappelons, avait pour thème : *Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl*. Son sous-titre posait immédiatement le motif de cette critique. Il s'agissait alors de la question de la « *métaphysique de la présence* ». Dès lors, quels objectifs poursuivions-nous, en s'attachant ainsi, à l'engagement critique de Derrida à l'endroit de la phénoménologie husserlienne ? Et à la fin, quel enseignement peut-on garder à l'esprit ?

Tout au long de cette étude, nous ne poursuivions pas un seul, mais essentiellement trois objectifs, les uns plus immédiats que d'autres. Commençons par cerner le plus immédiat.

En effet, en se décidant il y a quelques années, de se pencher sur la relation critique qu'entretient J. Derrida avec la phénoménologie de Husserl, nous voulions nous attachés à cerner la façon dont Derrida comprenait la phénoménologie *autrement* qu'elle ne se comprenait elle-même, et surtout comment cet *autrement* de la compréhension pouvait mettre en difficulté la pratique et les fondements de la démarche phénoménologique. La phénoménologie étant comprise, depuis son fondateur, comme la science par excellence des phénomènes, il s'agissait alors pour nous, de comprendre comment une pensée qui se réclame de la phénoménologie pouvait, dans son approche des phénomènes, parvenir à des résultats dont le contenu dénonçait la phénoménologie elle-même. En d'autres termes et, de façon interrogative, il était question d'examiner et de comprendre : comment une pensée qui ne quitte pas l'analyse phénoménologique et qui se veut « fidèle » à l'esprit qui guide ses descriptions, peut-elle paradoxalement produire des conclusions pour ainsi dire « infidèles », sinon anti-phénoménologiques ? Notre projet consistait alors à examiner ce paradoxe d'un genre tout à fait particulier, un paradoxe dont nous jugeons qu'il faut s'interdire de rabattre au statut d'une simple contradiction. Pour conduire cet examen à son terme, il nous a fallu démontrer comment Derrida mettait en conflit, dans la phénoménologie de Husserl, d'un côté l'être simplement présent des phénomènes et, de l'autre côté, l'apparaître inéluctablement complexe de ces derniers. Ce qui devrait alors être en question, tout au long de ce travail, c'est la manière dont Derrida et Husserl décrivent chacun l'être apparaissant des

« choses mêmes ». S'agit-il toujours d'une apparition des « choses mêmes » sous le modèle de la présence aimantée par l'intuition ? Ou bien, s'agit-il plutôt d'une apparition des « choses mêmes » toujours déjà mise en crise par l'apparaître d'une présence sans cesse fragilisée et vulnérable ? D'où l'intérêt qu'a pu revêtir la question de la présence au moment d'engager cette discussion entre Derrida et la phénoménologie. C'est en interrogeant le rapport que pouvait entretenir l'apparaître réel des phénomènes et le sens de l'être comme présence, que Derrida sera conduit à se détourner du projet phénoménologique tout en retournant la phénoménologie contre elle-même.

Mais avant d'évoquer tout aspect critique, il faut dire que Derrida ne manquait pas souvent d'affirmer son attachement constant à l'esprit et à la pratique de la phénoménologie. Il disait notamment :

Husserl n'a pas été mon premier amour en philosophie. Mais il a laissé sur mon travail une trace profonde. Rien de ce que je fais ne serait possible sans la *discipline* phénoménologique, sans la pratique des réductions eidétiques et transcendantales, sans l'attention portée au sens de la phénoménalité, etc. C'est comme un exercice préalable à toute lecture, à toute réflexion, à toute écriture¹.

Et même lorsqu'il était question d'évoquer une certaine prise de distance à l'endroit de la phénoménologie, c'était, nous dit Derrida, non sans exprimer un certain malaise, « une certaine mauvaise conscience »². Mais cette « mauvaise conscience » qui accompagnait une prise de distance pourtant bien réelle, n'avait d'égale que sa fidélité aux exigences descriptives de la phénoménologie. Car chez Derrida, on continue, comme c'était déjà le cas chez Levinas, de manifester son attachement à la rigueur descriptive de la méthode phénoménologique et, ce, même au plus profond de sa mise en question. Derrida disait à cet effet :

Husserl est pour moi celui qui m'a enseigné une technique, une méthode, une discipline, celui qui ne m'a jamais abandonné. Même dans les moments où j'ai cru interroger certaines présuppositions de Husserl, j'ai essayé de le faire en restant fidèle à la discipline phénoménologique³.

¹ J. Derrida et A. Spire, *Au-delà des apparences*, Paris, Les Editions Le bord de l'eau, 2002, p. 30.

² J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Les Editions de L'Aube, 1999, p. 84.

³ *Ibid.*

Pour nous, il était question de se situer à l'intérieur de la phénoménologie afin de nous rendre attentifs au moment où se produit le décalage, la rupture jamais totale et définitive, mais toujours déjà entamée, entre Derrida et Husserl. Il s'agissait donc de voir comment Derrida hérite de la phénoménologie de façon active ou transformatrice, en retournant les présupposés de cette dernière contre elle-même, en faisant que les exigences descriptives de cette dernière la révèlent à elle-même ses propres limites.

Il nous faut alors préciser que c'est le rapport à la présence que Derrida voit se manifester à plusieurs endroits, dans la phénoménologie, que nous voulions à notre tour interroger, expliciter, sinon rendre problématique. Expliciter ce rapport de la phénoménologie à la présence, c'est commencer par dire que, selon Derrida, la phénoménologie peut être prise pour un discours attaché à la valeur de la présence. Et en vertu de cet attachement, elle serait la variante contemporaine de la métaphysique idéalisante. Car il faut souligner que Derrida rapproche phénoménologie et métaphysique sur la base du lien qu'il établit entre métaphysique et présence. On a pu voir que selon lui, l'évidence inquestionnée de la présence était ce dont la métaphysique nous aurait rendus coutumiers depuis l'annonce de l'Être par Parménide¹. Nous nous sommes investis à montrer que pour Derrida, la phénoménologie s'est métaphysiquement constituée en laissant noyauté son discours par des notions d'essence, d'objet idéal, de vérité, d'évidence, d'intuition, de conscience, de fondement, de commencement, d'originarité, etc., chacune de ces notions désignant, selon lui, une variante du sens général de l'être comme présence. Ainsi se déclinait alors l'objectif le plus immédiat de notre travail : montrer que pour Derrida, il y a de profondes similitudes entre le discours phénoménologique et le discours métaphysique, et que le présupposé métaphysique de l'être comme présence, constituait le centre de gravité de leur rapprochement, un rapprochement souvent insoupçonné par Husserl.

L'objectif suivant consistait à voir s'opérer, chez Derrida, la déconstruction de ce présupposé métaphysique de l'être comme présence sous plusieurs de ces formes dans le discours phénoménologique. C'est ainsi qu'on a pu s'apercevoir que pour Derrida, l'hégémonie de la présence serait sans cesse menacée en laissant se jouer,

¹ Pour Marcel Conche commentant le *Poème* de Parménide, l'être parmenidéen est entièrement lié à la présence : « Être » et être-au-présent sont la même chose. L'être ne fait qu'un avec la Présence [...]. La Présence est là toute entière, et l'être est là tout entier à la fois. Cela signifie que l'être (...) n'est que Présence ». Cf. Parménide, *Le Poème : Fragments*, tr. fr. M. Conche, Paris, PUF, 1996, p. 138.

dans la structure qui fait apparaître le phénomène, le jeu de la présence et de la non-présence. Pour Derrida, c'est au cœur même de la présence que se donne ce qui la ronge et la précarise. Ce qui signifie que la présence ne se donne qu'en endurant sa propre perte. A en croire Derrida, c'est en cela que consiste l'apparaître paradoxal de la « chose même » : apparaître au cours duquel la présence ne se donne qu'en s'absentant. Cet apparaître paradoxal, toujours déjà compliqué, temporalisé, spectralisé, c'est la seule manière d'apparaître possible du phénomène. Sous sa forme spectrale, le phénomène ne se présente qu'en se dérochant ; il ne se donne qu'en se refusant. Selon lui, on ne peut parler de présence que tout en reconnaissant qu'il ne saurait y avoir de présence totale. Car parler de présence ne va pas sans évoquer l'idée d'une perte irrémédiable. Autant dire que la présence n'est elle-même que dans son manque d'apparaître en toute plénitude.

Enfin, l'objectif final était de voir s'opérer, chez Derrida, la manière dont le rapport restrictif au sens et à l'idéalité qui caractérise la phénoménologie, se change en un rapport généralisé au texte, à l'écriture, laissant ainsi la place au déploiement d'une grammatologie appelée à devancer la phénoménologie sur son propre terrain, celui de la fondation et de l'originarité. Nous avons, pour cela, démontré qu'avec Derrida, la phénoménologie transcendantale ne saurait précéder et fonder la grammatologie, car partant du principe que toute constitution du sens présuppose déjà une écriture première, une écriture impossible à penser dans le simple cadre d'une phénoménologie toujours en quête de sens. Selon lui, aucune démarche en retour vers une origine constituante ne se fait sans le détour de l'histoire, une histoire dont l'écriture rend possible la transmission, la conservation et la diffusion.

Ce que pense Derrida contre Husserl, c'est cette simultanéité irréductible entre l'enrichissement du sens originel et sa perte au cours de l'histoire qu'il rend possible. Pour lui, la sécurisation d'un fondement achevé de la science et du monde est un projet dont il mesure toute la fragilité. D'après lui, le fondement n'est jamais l'équivalent d'un roc dur toujours stable et définitif, mais plutôt une instance toujours déjà fissurée et brisée. Cet être toujours déjà brisé est l'image que renvoie la subjectivité derridienne : sans jamais être un pur rapport à soi, la subjectivité derridienne n'apparaît que dans sa confrontation à l'extériorité, à l'altérité, à la différence, à la mort. Nous sommes parvenus à démontrer au cours de nos analyses que, chez Derrida, le subjectif pur ne va pas sans se laisser contaminer par l'objectif-mondain, la pure conscience de soi ne va pas sans se laisser affecter par l'altérité d'autrui et du monde dont elle garde la trace. Selon lui, il n'existe aucun état antérieur de pureté originelle dont le passage à l'objectivité mondaine serait

vécu comme une simple modification ou comme une simple déchéance. Pour Derrida, tout projet de constitution originaire se voit interrompu, sinon retardé à l'infini, par le jeu ininterrompu des signes et des différences. Par conséquent, nous retiendrons qu'aucune identité ne se constitue sans ce rapport à l'autre et à la différence. Mais comment sommes-nous arrivés à rendre effectifs ces trois objectifs ? Quel est l'itinéraire qui a été le nôtre dans la conduite de notre réflexion ?

Nous sommes partis de la critique derridienne de l'idéalité dans la phénoménologie des *Recherches logiques*, afin de cerner la part de métaphysique qui continue d'habiter la phénoménologie comme son impensé ou son présupposé. Il nous est apparu, en étudiant la théorie husserlienne du signe, qu'une large place était faite à l'être idéal du *vouloir-dire* qu'anime une *Bedeutung*, au détriment de sa manifestation sensible dans le langage. Pour Derrida, la différence entre *expression* et *indice* établie par Husserl, est une différence métaphysique, sinon logocentrique, au sens où elle rétablit le modèle des dualismes classiques du sensible et de l'intelligible, de la matière et de la forme. C'est de cette différence initiale que partait Derrida pour établir fermement l'idée que la phénoménologie husserlienne conserve encore en elle, à titre résiduel, un tenace présupposé métaphysique. Notre étude tiendra toute entière dans la conviction derridienne, selon laquelle, la phénoménologie de Husserl ne devrait la majeure partie de ses intuitions fondamentales, qu'en vertu du principe métaphysique qui agirait secrètement en elle et qui commanderait chacune de ses démarches, à savoir celui de l'être comme présence.

Selon Derrida, il était possible de démontrer que des analyses entières de la phénoménologie husserlienne seraient conduites sous la dictée de la présence, sans que cela ne soit forcément visible à première vue. Suivant sa logique derridienne de pensée et de lecture, toute théorie quelle qu'elle soit, qui pose la question du sens sous la forme temporelle du présent immédiat, comporte en elle une part de métaphysique, tant que cette référence au présent immédiat n'est pas mise en question au nom de son impossibilité structurelle à apparaître dans la plénitude de son être. Il fait remarquer que le dénominateur commun à tout appel de la présence, demeure l'être de l'idéalité, dont la possibilité de la répétition à l'infini et à l'identique, ne va pas sans stratégie discriminatoire, sans violence exercée sur l'altérité. C'est cette violence stratégique que la critique derridienne interroge, en voyant en elle un présupposé qui a permis à la philosophie de voir le jour et de

déployer son histoire, en mettant sans cesse en avant la suprématie sans partage du *logos*.

Derrida pense et nous l'avons vu, que depuis Platon, en passant par Descartes jusqu'à Hegel, il est toujours question d'affirmer le règne et la suprématie du *logos*, de la raison ou du sujet. Platon le faisait en élevant le *logos*, qu'il comprenait comme parole vivante et pleinement signifiante, propriété d'un sujet vivant, au-dessus de l'écriture qu'il soupçonnait d'être un poison, un *pharmakon*, et dont il reprochait à la fois la nocivité, l'opacité, le mimétisme, l'absence de volonté propre, la rupture de liens avec l'autorité d'un sujet pensant. Quant à Descartes, c'est en posant le *logos* comme sujet pensant, à la fois support de la transparence du sens et rempart contre l'aliénation de la folie. Hegel de son côté, confirmerait cette suprématie du *logos* et la porterait à son comble, en évoquant l'*Aufhebung* comme la relève dialectique par laquelle l'Absolu de la Raison recouvre son identité en intégrant l'altérité et la différence. Mais pour Derrida, la suprématie du *logos* ne se nourrit en réalité que de l'angoisse de voir survivre en lui l'altérité qu'il se montre impuissant à éradiquer, qu'il s'agisse de l'engourdissant *pharmakon*-écriture (Platon), de l'inquiétante étrangeté de la folie (Descartes), de la chute dans l'élément du négatif (Hegel). Cette suprématie du *logos* ne tiendrait alors que par la répression contre la menace que représente ce qui est autre et qui est irréductible au soi-même du *logos*. Cette suprématie du *logos* reste ce que Derrida appelle le *logocentrisme*.

Pour Derrida, en effet, le *logocentrisme* n'est rien d'autre que ce parti pris pour la raison au détriment de ce qui pourrait la diviser et qui pourrait la rendre toujours déjà étrangère à elle-même. Le logocentrisme s'en tient à la transparence à soi-même de la raison et exclut tout ce qui, par son opacité, pourrait entraver ou rendre illusoire une telle transparence à soi. C'est pourquoi nous avons vu que chez lui, la lutte contre le logocentrisme passe par la prise en compte de cette altérité non réductible et non résorbable dans l'identité et l'idéalité d'un *logos* transparent à lui-même. D'où il vient que Derrida apparaîtra comme un penseur de l'altérité, l'altérité du *logos* et de son autre, une altérité qui traduit la dissension qui règne à même la raison et qui fait qu'elle ne soit pas souvent *proprement* elle-même, qu'elle ne coïncide jamais avec elle-même sans incertitude, sans médiation, sans détour, sans délai, sans retard.

Cette défense de l'altérité, Derrida la met en évidence dans la manière spécifique dont il dialectise le rapport entre expression et indice contrairement à Husserl. Un rapport dialectique dans lequel l'indice et l'expression se donnent sens

réciroquement. Contrairement à Husserl, Derrida ne pense pas ce rapport en termes de réduction et d'idéation, mais plutôt suivant la logique d'un enchevêtrement inextricable et irréductible. Pour Derrida, de même que cette distinction initiale de l'expression et de l'indice aura des implications énormes sur la formation de la conceptualité phénoménologique, de même sa mise en question entraînera l'impossibilité de la phénoménologie à s'actualiser pleinement.

Nous avons alors pu faire remarquer que la phénoménologie ne trouvait la possibilité de son déploiement qu'en la faveur de ces distinctions ; elle ne se déployait que dans l'espace ouvert par ces distinctions. Car selon Derrida, c'est dans l'intervalle laissé ouvert par ces distinctions que la méthode de la réduction phénoménologique trouverait sa possibilité. Ce qui laisse penser que hors de ces distinctions, il n'y a point de phénoménologie possible ou effective. Ou encore, toute remise en question de ces distinctions ne saurait aller sans difficultés pour la phénoménologie à se réaliser pleinement. Et tout au long de notre étude, on a pu se rendre compte du fait que, l'essentiel du travail critique de Derrida, consistait à mettre en difficulté toutes les distinctions qu'établissait la phénoménologie, soit en intervertissant leurs polarités, soit en déplaçant le tracé de leurs limitations, ou en rendant simplement indiscernable, inextricable, voire illusoire le tracé de ces distinctions. Plus concrètement, il ne s'agissait pas pour Derrida d'annuler ces distinctions, mais simplement de les rendre moins apparentes et moins pertinentes en les inscrivant sous rature ou en les intégrant dans un jeu de renvois, de traces et de différences. L'opposition entre expression et indice, chez Derrida, se fera moins rigide et moins systématique que dans la phénoménologie. Il n'y a pas chez Derrida de rapport hiérarchique de subordination qui ferait de l'indice un simple représentant facultatif de l'expression absente, mais bien au contraire, Derrida parle plutôt de « renversement » et de « neutralisation » de toute hiérarchie et de toute opposition fondée sur la subordination, avant d'évoquer leur enchevêtrement irréductible.

A l'opposé de Husserl, la conception derridienne du langage laisse apparaître un contenu dans lequel l'expression n'est jamais seule, mais compose toujours avec l'indication dans un enchevêtrement indécidable. L'enchevêtrement comporte une valeur fondamentale chez Derrida. Il permet de rompre avec les dualismes hiérarchisant de la métaphysique. L'enchevêtrement se vit sous la forme d'un jeu différentiel, jeu de l'expression et de l'indice, jeu de présence et d'absence, que le

thème de l'écriture mettra fortement en évidence¹. Un jeu qui transforme le concept de « signe » et toute sa logique logocentrique².

Avec la question de l'écriture, il apparaîtra l'idée d'une transgression de la présence et de toute idée d'origine ; c'est toute la phénoménologie qui se verra bouleversée dans son intention fondamentale. Pour Derrida, l'écriture n'a pas d'origine où elle peut se répéter à l'infini ; elle ouvre elle-même son propre espace-temps de répétition. Elle n'est pas soumise à la présence d'un auteur ou d'un lecteur, d'un émetteur ou d'un auditeur. Il n'y a donc pas, selon Derrida, de rapport fondateur entre la conscience transcendantale et l'écriture. Or la possibilité d'une phénoménologie transcendantale ne tient qu'à travers la révélation d'une conscience absolue et fondatrice de tout sens. Avec Derrida, l'apparition du thème de l'écriture et sa généralisation à travers l'élément du texte, marque la naissance de la grammatologie, de la déconstruction et de la différance. L'évocation de la grammatologie s'accompagne d'une mise en question radicale de la phénoménologie et de son projet de fondation originaire. Le deuxième grand moment de notre étude, tend précisément à nous situer au niveau d'une science de l'écriture déconstruisant la phénoménologie transcendantale à partir de sa vocation première à apparaître comme science des origines.

S'agissant précisément de la controverse, entre Husserl et Derrida, autours de la question de l'origine, du fondement, ou de la constitution transcendantale, nous avons tenté d'en examiner les contours dans la deuxième partie de cette étude. Cette question de l'origine vient avec l'idée que la phénoménologie husserlienne est une discipline fondée, et que depuis son fondement, elle fonde toutes les sciences. La conscience transcendantale est, selon Husserl, l'expression de ce fondement. Par conséquent, c'est en se situant sur le plan de la conscience transcendantale que Husserl entendait comprendre l'origine et le sens du monde, de même que l'origine et le sens du temps. Nous avons décrit la question du fondement chez Husserl en examinant deux thèmes consubstantiels, à savoir la conscience et la temporalité qu'elle fonde et qui la fonde en retour.

Nous avons alors vu que pour Husserl, la réduction transcendantale est le moyen par lequel toute transcendance découvre son essence et son sens dans l'immanence de la conscience. Par l'opération de la réduction transcendantale, toute transcendance est, pour ainsi dire, ramenée à l'unité indivise d'un *logos*

¹ GR, p. 16.

² *Ibid.*

originaire. Mais en réaction contre cette réduction husserlienne de la transcendance dans l'immanence, nous avons ainsi pu voir que la critique derridienne de l'idée de fondation originare, s'opère en élargissant considérablement le champ de la transcendance indicative, et en faisant de la non-présence originare une valeur constituante. Ainsi qu'il l'a fait dans le cas du signe-indice et du discours communicatif, il montrera à travers les exemples de l'intropathie, de la rétention, de la hylè, de la mort, du spectre, de l'écriture, que c'est la non-présence à soi qui fonde tout rapport à la présence dans le présent vivant. D'après lui, toutes ces déterminations indicatives vont trouver, dans la non-présence, leur unité dernière¹. A travers sa critique de l'idée de fondation originare chez Husserl, nous avons tenté de comprendre comment Derrida déploie sa déconstruction de la conscience et du temps. Selon lui, ni la conscience, ni le temps, ne sont assurés dans leur être par une présence originare. La rétention, autrui, la finitude, sont des marques qui disloquent et font perdre la présence dans le présent vivant de la conscience.

Nous retiendrons finalement que contrairement à la phénoménologie où s'exprime explicitement ou implicitement une volonté d'accès à l'homogénéité des phénomènes, malgré leur impossibilité à apparaître comme tel, la déconstruction derridienne reste fermement une philosophie de l'hétérogénéité. Le fait marquant de la philosophie de Derrida consiste à séjourner dans les oppositions conceptuelles sur lesquelles se construisent les grands courants philosophiques, afin de montrer que ces oppositions sont prises dans un réseau de différences qui inscrit l'hétérogénéité et l'altérité dans chaque concept, malgré l'obsession de leur clôture identitaire. Rodolphe Gasché dira en effet que « *la déconstruction suppose donc qu'on ait concrètement montré que les concepts et les totalités discursives sont déjà fêlés et fissurés par des contradictions et des hétérogénéités que la philosophie ne peut prendre en compte* »². Il est clair que la déconstruction ne vise pas à dissiper ou à neutraliser ces oppositions. Derrida dira que « *la déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation* »³. De même qu'il exposera l'expression et l'indice à ce qui les traverse, les altère et les rend comme étrangers à eux-mêmes, de même il pensera le moi et autrui, la vie et la mort, le temps objectif et le temps subjectif, l'impression et la rétention. Chacune de ces oppositions sera examinée depuis une différence originare qui a toujours été dissimulée. Contrairement à Husserl chez qui Derrida voit se conserver les dualismes rigides de

¹ VP, p. 40.

² R. Gasché, *Le tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995, p. 137.

³ MP, p. 392.

la métaphysique, pour lui, l'identité apparente de chaque concept est affectée d'une hétérogénéité qui l'empêche d'être une totalité homogène. Comprise alors comme une pensée de la trace, de l'écart, de la différence, et dans une perspective plus radicale, comme une pensée de la *différance*, la grammatologie derridienne conduit à un décentrement de tout concept, de toute identité, de toute totalité. Derrida va déplacer les assises de toutes oppositions en les contaminant réciproquement. On a pu voir que c'est en vertu de cette contamination réciproque que l'empirique pouvait être dit *quasi*-idéal, et qu'à l'inverse, l'idéal pouvait à son tour être dit *quasi*-empirique. Il faut dire qu'une logique de l'aporie et de l'indécidable l'emporte chez Derrida, contre toute logique de l'identité et de la totalité. L'aporie et l'indécidable ne doivent pas nous faire penser comme conduisant à l'impasse ou à la paralysie. Pour Derrida, elles doivent plutôt être ce qu'il faut endurer comme une dialectique sans fin et sans finalité.

En terminant notre étude, nous avons tenu à indiquer que l'élargissement, par lui, du concept d'écriture en termes de textualité ou de texte, inaugurerait la « destruction » de toutes les significations qui ont leur source dans celle du *logos*. Chez Derrida, l'écriture ne se limite plus « aux écrits sur la page ». L'écriture générale se situe au-delà de l'opposition parole-écriture. Cette textualité généralisée, Derrida va l'étendre à toutes les différences, à tous les rapports à l'autre¹. Le quasi concept de « différence », forgé par Derrida, désigne cette écriture première, encore appelée « archi-écriture » ou « archi-trace », celle permettant à chaque concept de fonctionner comme une marque dans un système de marques, un signe dans un réseau de signes, une différence dans un réseau de différences.

Si nous pouvons nous permettre de faire un bilan global de notre travail, afin de mieux cerner ce que nous pouvons, en définitive, retenir de la critique derridienne de la phénoménologie de Husserl qu'il interroge, nous dirons alors que si la phénoménologie husserlienne se pense elle-même depuis sa plus haute condition de possibilité dans la méthode de réduction phénoménologique, la phénoménologie derridienne quant à elle, se pense depuis l'horizon d'une impossibilité de la réduction. Si la réduction husserlienne est neutralisation du constitué pour donner à voir le constituant qui est à l'origine, chez Derrida, la réduction est appelé à échouer du fait même de la résistance qu'oppose le constitué à l'œuvre de réduction et de constitution. Pour Derrida, la réduction s'enlise dans une aporie sans fin, du fait que l'accès au constituant n'est possible que par le détour du constitué qu'elle appelle pourtant à neutraliser.

¹ Cf. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 89.

Derrida va redéfinir le rapport du constituant et du constitué, de l'originnaire et du dérivé, rapport constitutif de toute la phénoménologie transcendantale, en décentrant leur symétrie, en déplaçant les pôles de référence, en rendant indiscernable le tracé traditionnel de leur limite. L'intérêt de Derrida se tourne davantage du côté du constitué, au moment où Husserl a *en vue* l'origine constituante. On a pu s'en rendre compte, chez Derrida, il n'y a pas de « point-source », de source originnaire de constitution, d'horizon ultime du sens, car d'après ses analyses, tout commence toujours par le sens constitué, par le donné historique et objectif, par le donné de la perception. Pour Derrida, il n'y a pas de commencement absolu, puis que tout a sans cesse toujours déjà commencé.

D'un autre côté, on retiendra que si la phénoménologie husserlienne semble reposer entièrement sur la croyance en la possibilité de l'intuition, celle de Derrida insiste davantage sur l'impossibilité d'une telle intuition, car selon lui, il n'y a jamais accès direct aux choses. L'impossibilité de l'intuition (nisme) serait due au fait que la réflexion implique toujours distance et différence. Pour Derrida, la phénoménologie de la connaissance que décrivait Husserl, reposait sur la possibilité d'une intuition qui est toute entière attendue comme un désir de vérité. En lisant en effet Husserl, il remarque que le désir de vérité comme anticipation de l'évidence adéquate, serait en réalité plus ancien que l'intention signitive qui la vise. Autrement dit, à y regarder de près les analyses husserliennes se rapportant à l'intuition, Derrida peut constater que le désir de vérité serait en arrière-fond de son propre accomplissement dans l'intuition remplissante. Il y aurait alors, selon lui, « métaphysique de la présence » en vertu de ce désir, un désir à partir duquel la vérité accompagnerait sournoisement le mouvement signitif qui la porte au devant d'elle-même. A ce titre, il y a « métaphysique de la présence » lorsque la vérité s'anticipe elle-même, même si cette anticipation ne parvient pas à son accomplissement dans l'intuition remplissante. Dans l'esprit de Derrida, ce désir de vérité qui s'accompagne d'une attente de sa concrétisation dans le remplissement, suffit à lui seul pour décréter la filiation de la phénoménologie à la métaphysique. Derrida pense que la valeur de présence constitue l'ultime juridiction du discours de Husserl, même lorsqu'elle prend la forme d'une « idée au sens kantien ». C'est pourquoi Husserl, dès le départ, n'a jamais cessé de définir la phénoménologie comme une démarche intuitive. L'expérience phénoménologique de la voix qui se répète à l'identique et qui s'entend pleinement dans la conscience en l'absence du monde, peut être prise comme une référence majeure faite à l'endroit de la présence et de l'intuition.

Mais d'un autre côté, nous avons pu voir tout au long de la deuxième partie de ce travail, que Husserl n'était pas le penseur de la pure présence, comme voudrait le faire croire Derrida. Nous avons vu de nombreux cas où Husserl ne pensait pas une présence qui ne soit pas déjà prise dans un horizon d'absences et où s'enchevêtrent intentionnalité actuelle et intentionnalité potentielle, activité et passivité. Les cas les plus édifiants sont notamment : la perception transcendante qui donne son objet par esquisses et qui laisse alterner présences et absences ; la perception immanente qui donne le vécu sous la forme d'un flux qui s'écoule et dont certaines phases déjà passées ou encore futures, échappent au présent de la conscience perceptive ; le cas de la perception catégoriale qui n'est jamais intuition d'une pure forme, mais plutôt intuition d'un composé de matière et de forme ; le cas de l'intropection dans lequel Husserl fait savoir que dans le rapport intersubjectif, autrui n'est jamais présent en totalité dans l'intuition et, ce, à cause de la transcendance inconstituable de ses vécus ; il y a enfin le cas de l'intentionnalité noétique et de l'intentionnalité passive, dans lequel Husserl fait remarquer que la conscience du temps ne se vit pas toujours sous la forme d'une présence à soi consciente, mais que toute conscience intentionnelle du temps est toujours précédée par une non présence à soi dans la vie passive de la conscience. Il y a là autant d'exemples qui montrent que, chez Husserl, il n'y a jamais de simple rapport immédiat à la présence : toute présence est toujours déjà entamée, modifiée, fissurée *a priori* par une non-présence.

On retiendra aussi que si la phénoménologie husserlienne peut être comprise comme une philosophie du retour, retour au sens originel des phénomènes, ou encore, retour du sens vers son fondement dernier dans la conscience, la phénoménologie derridienne quant à elle, est une philosophie du détour, un détour qui prendra la forme d'un retard originaire qui rendra illusoire tout accès direct à un fondement. C'est l'idée même du fondement et de son originarité qui se trouve mise en question par Derrida, à partir du moment où tout retour à celui-ci passe nécessairement par ce dont il est sensé être la fondation. Finalement, l'idée qui émerge de la critique derridienne du fondement, c'est que contrairement à ce que prétend la phénoménologie, le fondement n'est jamais originaire, il ne se constitue qu'après coup. Ce qui implique que, pour Derrida, ce qui est originaire est un non-fondement. C'est pourquoi Derrida défendra toujours l'idée, selon laquelle, ce qui est originaire, c'est une non-origine. Autrement dit, à l'origine il y a toujours une non-présence originaire. Chez Derrida, la contestation de l'origine vire en un plaidoyer pour un sans-fond originaire. Un renversement s'opère chez Derrida : le

constitué prend la place du constituant et, du coup, le constituant se découvre être un être constitué. Alors disparaît le dualisme d'un constituant absolu et d'un constitué absolu établi par Husserl.

Il faut ensuite dire que dans son contraste saisissant avec Husserl, la spécificité de la phénoménologie de Derrida, c'est d'être une phénoménologie où s'absente l'intuition, une phénoménologie sans projet de fondation, une phénoménologie non-constitutive, non-transcendantale, une phénoménologie dans laquelle la réduction se voit reconnaître son impossibilité structurelle. Il ne s'agit pas de dire que Derrida passe du phénoménologique au non phénoménologique. Mais plutôt de situer Derrida à la limite du phénoménologique et du non-phénoménologique, voyant en lui, celui qui travaille à déconstruire le phénoménologique depuis sa marge. La question qu'on peut alors se poser est celle de savoir : qu'advient-il d'une phénoménologie lorsqu'elle est privée d'intuition et lorsque la réduction se trahit elle-même en dévoilant son impossibilité ? Une phénoménologie non intuitive est-elle rigoureusement possible ? L'idée de phénoménologie proprement dite, est-elle compatible avec l'hypothèse d'une impraticabilité de la réduction ? L'échec de la réduction n'entraîne-t-elle pas l'échec de la phénoménologie elle-même ? Il y a là autant de questions qui n'ont peut-être pas définitivement trouvé, dans les limites de cette thèse, toutes leurs réponses. Mais plutôt qu'une autre forme de phénoménologie, il faut par contre dire qu'il y a chez Derrida, une autre forme de philosophie du phénomène, une philosophie qui pense autrement l'apparaître du phénomène.

Après avoir ainsi mis en évidence les contrastes frappants qui font de Derrida l'un des plus éminents critique de la phénoménologie husserlienne, que pouvons nous dire, en définitive, du rapport entre Derrida et la phénoménologie ? En d'autres termes, y a-t-il encore un lien possible entre grammatologie et phénoménologie ? En affirmant qu'une phénoménologie de l'écriture est impossible¹, Derrida ne met-il pas définitivement fin au rapprochement entre grammatologie et phénoménologie ?

Nous soutenons, pour notre part, que ce rapport entre grammatologie et phénoménologie reste maintenu et, ce, en vertu même de la manière dont Derrida invite à comprendre l'œuvre de « déconstruction ». Car en dépit des apparences, on retiendra que la déconstruction qui permet à la grammatologie de poser ses propres marques vis-à-vis de la phénoménologie, ne vise cependant pas à établir une autre phénoménologie, une néo-phénoménologie à côté de la phénoménologie

¹ GR, p. 99.

traditionnelle de Husserl. Bien qu'il s'agisse d'une pensée singulière, la déconstruction reste en même temps une pensée solidaire. Elle reste solidaire de la pensée dont elle se démarque. C'est pourquoi elle est qualifiée d'« affirmative » ou de « positive » par Derrida. Elle n'est ni rupture au sens de Nietzsche, ni « destruction » au sens de Heidegger. La déconstruction reconstruit à même le système qu'elle déconstruit. Jacques Bouveresse dira de cette dernière, qu'elle « *se maintient dans l'horizon thématique du texte déconstruit, (...) elle n'enchaîne pas sur celui-ci par la mise en avant d'un autre foyer de signification, au profit duquel elle nous engagerait, au fond, à l'oublier* »¹. Nous croyons alors que ce que dit Derrida au sujet de la déconstruction de la métaphysique, reste valable pour la déconstruction de la phénoménologie, à savoir que « *nous ne pouvons renoncer à cette complicité métaphysique sans renoncer du même coup au travail critique que nous dirigeons contre elle* »².

Par conséquent, Rodolphe Gasché voit juste à propos de la déconstruction, lorsqu'il dit qu'elle « *conserve l'immanence de l'argumentation philosophique et de la formation conceptuelle tout en l'ouvrant jusqu'à ce qui la désorganise structurellement* »³. En vertu de cette cohabitation critique dont se réclame la déconstruction, on peut alors dire que la grammatologie derridienne ne va pas sans la phénoménologie dont elle subvertit la conceptualité. La phénoménologie continue de l'inspirer jusqu'au péril de sa propre méthode et de ses propres concepts. Ce qui signifie que Derrida peut légitimement continuer de revendiquer son appartenance à la phénoménologie au moment même où il la déconstruit.

¹ J. Bouveresse, *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?* Paris, Agone, 2004, p. 40.

² *ED*, p. 413.

³ R. Gasché, *Le tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995, p. 172.

Bibliographie

Cette bibliographie comprend 185 références textuelles et s'organise alors comme suit :

I- Jacques Derrida

- A- Ouvrages et entretiens de J. Derrida
- B- Ouvrages sur J. Derrida
- C- Articles sur J. Derrida

II- Edmund Husserl

- A- Ouvrages d'E. Husserl
- B- Ouvrages sur E. Husserl
- C- Articles sur E. Husserl

III- Autres ouvrages et autres articles sur la phénoménologie

IV- Autres ouvrages et autres articles

I

Jacques Derrida A- Ouvrages et entretiens de Derrida

(Par ordre de parution)

- [1] « Introduction » à *L'Origine de la géométrie* d'E. Husserl, Paris, PUF, 1962.
- [2] *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- [3] *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- [4] *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- [5] *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- [6] *Positions*, Paris, Minuit, 1972.
- [7] *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- [8] *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- [9] « Y a-t-il une langue philosophique ? », entretien paru dans *Autrement Revue*, N° 102 : « A quoi pensent les philosophes ? », dirigé par J. Message, J. Roman et E. Tassin, Paris, novembre 1988.
- [10] *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- [11] *Limited Inc*, version française, traduit de l'anglais par E. Weber, Paris, Galilée, 1990.
- [12] *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF « Epiméthée », 1990.
- [13] *Jacques Derrida*, ouvrage écrit en collaboration avec Bennington Geoffrey, Paris, Seuil, 1991.
- [14] *Spectre de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- [15] *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- [16] *Psyché. Invention de l'autre*, Tome I, nouvelle édition augmentée, Paris, Galilée, 1998.
- [17] *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Les Editions de L'Aube, 1999.
- [18] *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000.
- [19] « Autrui est secret parce qu'il est autre », entretien de septembre 2000 avec Antoine Spire, paru dans *Le monde de l'éducation* N° 284.
- [20] Entretiens de J. Derrida avec D. Janicaud les 1^{er} juillet et 22 novembre 1999, à voir dans Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Vol. II, Paris, Albin Michel, 2001.
- [21] *Au-delà des apparences*, en collaboration avec Antoine Spire, Paris, Les Editions Le bord de l'eau, 2002.
- [22] « Qu'est-ce que la déconstruction ? », entretien du 30 juin 1992 avec Roger-Pol Droit dans *Le Monde* du Mardi 12 Octobre 2004, N° 18572.
- [23] *Apprendre à vivre enfin*, entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Galilée, 2005.

B- Ouvrages sur Derrida

(Par ordre alphabétique)

- [24] Calle-Gruber Mireille, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, Paris, Les Editions de la Différence, 2009.
- [25] Crépon Marc, Worms Frédéric (sous la dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008.
- [26] Biyogo Grégoire, *Adieu à Jacques Derrida, enjeux et perspectives de la déconstruction*, Paris, L'Harmattan, 2005.

- [27] Dekens Olivier, *Derrida. Pas à pas*, Paris, Ellipses, 2008.
- [28] Gasché Rodolphe, *Le tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995.
- [29] Goldschmit Marc, *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Pocket, 2003.
- [30] Guibal Francis, *L'altérité de l'autre — autrement. Sur les traces de Jacques Derrida*, Paris, Osiris, 1986.
- [31] Jankovic Zoran, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- [32] Jdey Adnen (sous la dir.), *Derrida et la question de l'art. Déconstructions de l'esthétique*, Nantes, Les Editions Cécile Defaut, 2011.
- [33] Kofman Sarah, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984.
- [34] Lacoue-Labarthe Philippe, Nancy Jean-Luc (sous la coord.), *Les fins de l'homme, à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981.
- [35] Major René (sous la dir.), *Derrida pour les temps avenir*, Paris, Stock, 2007.
- [36] Mallet Marie-Louise, Michaud Ginette (sous la dir.), *Cahier de L'Herne Derrida*, n° 83, Paris, Editions de L'Herne, 2004.
- [37] Moati Raoul, *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, Paris, PUF, 2009.
- [38] Michael Naas, *Taking on the tradition: Jacques Derrida and the legacies of deconstruction*, Stanford University Press, 2002.
- [39] Nancy Jean-Luc, *A plus d'un titre. Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2007.
- [40] Poché Fred, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon, Chronique sociale, 2007.
- [41] Ramond Charles (sous la dir.), *Derrida, la déconstruction*, Paris, PUF, 2001.
- [42] Ramond Charles, *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, ellipses, 2001.
- [43] Sebbah François-David, *L'épreuve de la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.
- [44] Steinmetz Rudy, *Styles de Derrida*, De Boeck, 1994.

C- Articles sur Derrida

(Par ordre alphabétique)

- [45] Badiou Alain, « Derrida, ou l'inscription de l'inexistant » in *Derrida, la tradition de la philosophie*, Crépon Marc, Worms Frédéric (sous la dir.), Paris, Galilée, 2008, p. 171-181.
- [46] Bernet Rudolf, « La voie et le phénomène », in *Derrida, la tradition de la philosophie*, Crépon Marc, Worms Frédéric (sous la dir.), Paris, Galilée, 2008, p. 65-85.
- [47] Bernet Rudolf, « Derrida-Husserl-Freud: the trace of transference » *Revue de phénoménologie ALTER*, n°8/2000, p. 13-31.
- [48] Cabestan Philippe, « Spectres de Freud : Derrida et la psychanalyse », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2007/1 n°53, p. 61-71. Disponible aussi en ligne sur : <<http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-61.htm>>
- [49] Courtine Jean-François, « Un sombre problème de traduction », *Revue de Métaphysique et de morale*, numéro spécial « Derrida », Janvier-Mars 2007-n°1, p. 21-31.
- [50] Cohen Joseph, « Ce qui demeure... », *Rue Descartes*, 2006/2, n°52, p. 39-52.
- [51] Dastur Françoise, « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La voix et le phénomène* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro spécial « Derrida », Janvier-Mars 2007-n°1, p. 5-20.

- [52] Dastur Françoise, « Heidegger, Derrida et la question de la différence » in *Derrida, la tradition de la philosophie*, Crépon Marc, Worms Frédéric (sous la dir.), Paris, Galilée, 2008, p. 87-107.
- [53] Grondin Jean, « La définition derridienne de la déconstruction », *Archives de philosophie*, n° 62, 1999, p. 6-16.
- [54] Lacroix Jean, « Ecriture et métaphysique selon Jacques Derrida » p.1-7. Document disponible en ligne sur : http://www.girafe-info.net/jean_lacroix/derrida.htm
- [55] Lawlor Len, « The test of the sign: an investigation of *voice and phenomenon* », *Revue de phénoménologie ALTER*, n°8/2000, p. 125-147.
- [56] Luce Fontaine-De Visscher, « Des privilèges d'une grammatologie », *Revue philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 67, N°95, 1969, p. 461-475. A voir sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1969_num_67_95_5505
- [57] Marrati Paola, « Idéauté et différence. Derrida et l'autre Husserl », *Revue de phénoménologie ALTER*, n°8/2000, p. 179-198.
- [58] Petitdemandge Guy, « De la hantise : le Marx de Derrida » *Revue Cités*, 2007/2 n°30, p. 17-29. Disponible sur : <http://www.cairn.info/revue-cites-2007-2-page-17.htm>
- [59] Rogozinski Jacob, « Vie et mort(s) de M. Valdemar », *Revue de phénoménologie ALTER*, n°8/2000, p. 199-222.
- [60] Sebbah François-David, « Déconstruire c'est dire oui ». *Déconstruction et réduction*, *Revue de phénoménologie ALTER*, n°8/2000, p. 223-236.

II

Edmund Husserl

A- Ouvrages de E. Husserl

(Par ordre de parution)

- [61] *Recherches logiques*, tome II, 1^{ère} partie : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, tr. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel, René. Schérer, Paris, PUF coll. « Épiméthée », 1961.
- [62] *Recherches logiques*, tome II, 2^{ème} partie, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, tr. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel, René. Schérer, Paris, PUF coll. « Épiméthée », 1961.
- [63] *Recherches logiques*, tome III : *Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, tr. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel, René. Schérer, Paris, PUF coll. « Épiméthée », 1963.
- [64] *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. Henri Dussort, Paris, PUF coll. « Épiméthée », 1964.
- [65] *L'idée de la phénoménologie*, tr. fr. Alexandre Lowit, Paris, PUF coll. « Épiméthée », 1970.
- [66] *Philosophie comme science rigoureuse*, tr. fr. Marc. B. De Launey, Paris, PUF coll. « Épiméthée », 1989.
- [67] *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome I, tr. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard coll. « Tel », 1950.
- [68] *Philosophie première*, tome II : *Théorie de la réduction phénoménologique*, tr. fr. Arion. L. Kelkel, Paris, PUF coll. « Épiméthée », 1972.

- [69] *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tr. fr. G. Peiffer, E. Levinas, Nouvelle édition, Paris, Vrin/ édition de poche, 1992.
- [70] *L'origine de la géométrie*, tr. fr. J. Derrida, Paris, PUF coll. « Épiméthée », 1962.
- [71] *Notes sur Heidegger*, tr. fr. D. Franck, J.-F. Courtine, J.-L. Fidel, N. Depraz, Paris, Minuit, 1993.

B- Ouvrages sur E. Husserl

(Par ordre alphabétique)

- [72] Barbaras Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, nouvelle édition revue et corrigée, Chatou, Les Editions de La Transparence, 2008.
- [73] Benoist Jocelyn, Gérard Vincent (sous la dir.), *Husserl*, Paris, Ellipses, 2010.
- [74] Bernet Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
- [75] Dastur Françoise, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, 2^e édition, Paris, PUF coll. « philosophies », 1999.
- [76] Depraz Natalie, *Lire Husserl en phénoménologie, Idées directrices pour une phénoménologie (I)*, Paris, PUF/CNED, 2008.
- [77] English Jacques, *Le vocabulaire de Husserl*, Paris, Ellipses, 2002.
- [78] Escoubas Eliane, Richir Marc (sous la dir.), *Husserl*, Grenoble, J. Millon, 2004.
- [79] Fink Eugen, *De la phénoménologie*, tr. fr. D. Franck, Paris, Minuit, 1966.
- [80] Fisette Denis, Lapointe Sandra (sous la dir.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Paris-Vrin/Québec-Laval, 2003.
- [81] Franck Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981.
- [82] Housset Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- [83] Ingarden Roman, *Husserl, la controverse idéalisme-réalisme*, introduit, traduit et annoté par P. Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2001.
- [84] Joumier Laurent, *Lire Husserl*, Paris, Ellipses, 2007.
- [85] Kremer Marietti Angèle, *Cours sur la première Recherche logique de Husserl*, Paris, l'Harmattan, 2003.
- [86] Lavigne Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005.
- [87] Lauer Quentin, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Paris, PUF, 1955.
- [88] Levinas Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 8^e édition 1984.
- [89] Montavont Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- [90] Robberechts Ludovic, *Husserl*, Paris, Les Editions Universitaires, 1964.
- [91] Salanskis Jean-Michel, *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

C- Articles sur E. Husserl

(Par ordre alphabétique)

- [92] Barthélémy Jean-Hugues, « Husserl et l'autotranscendance du sens », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2, Tome 129-n°2, p. 181-197.

- [93] Bernet Rudolf, « Edmund Husserl », *Histoire de la philosophie*, Jean-François Pradeau (sous la dir.), Paris, Seuil, 2009, p. 534-546.
- [94] Dastur Françoise, « Finitude et répétition chez Husserl et Derrida », *Revue de phénoménologie ALTER*, n°8/2000, p. 33-51.
- [95] Depraz Natalie, « De l'empirisme transcendantal : entre Husserl et Derrida », *Revue de phénoménologie ALTER*, n°8/2000, p. 53-68.
- [96] Delbos Victor, « Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure », *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIX année, n°5, septembre-octobre, 1911, p. 685-698. Article disponible en ligne sur : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.htm
- [97] De Waelhens Alphonse, « Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 52, n°34, 1954, p. 234-249. Disponible en ligne sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1954_num_52_34_4491
- [98] Guest Gérard, « Husserl » in *Les philosophes de Platon à Sartre*, Léon-louis Grateloup (sous la dir.), Paris, Hachette, 1985, p. 418-434.
- [99] Kelkel Arion, « Husserl et le problème de la métaphysique », *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Natalie Depraz, Jean-François Marquet (sous la dir.), Paris, Cerf, 2000, p. 193-216.
- [100] Legros Robert, « Husserl et la critique de l'évidence (sur la phénoménologie des *Recherches logiques*) », *Revue Epokhè*, n°1, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 203-244.
- [101] Legros Robert, « Sur la fidélité de Marc Richir à l'inspiration husserlienne », in *L'œuvre du phénomène : Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, P. Kerszberg, A. Mazzù, A. Schnell, Bruxelles, Ousia, 2009.
- [102] Majolino Claudio, « Phénomène » : l'exception husserlienne. Husserl, Brentano et l'invention de la phénoménologie » in Benoist Jocelyn, Gérard Vincent (sous la dir.), *Husserl*, Paris, Ellipses, 2010, p. 1337.
- [103] J. Patocka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1992.
- [104] Picard Yvonne, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », texte revu par D. Giovannangeli et annoté par D. Pradelle pour la *Revue Philosophie*, n°100 du 1^{er} décembre 2008, p. 7-37.
- [105] Renaudie Pierre-Jean, « Intuition et signification. Remarques sur le statut des synthèses catégoriales dans les *Recherches logiques* de Husserl », *Revue Transparaître*, n°1, Décembre 2007, p.143-165.
- [106] Schérer René, « Husserl » in *Histoire de la philosophie III*, Vol. I, Yvon Belaval (sous la dir.), Paris, Gallimard, 1975, p. 526-551.
- [107] Schérer René, « Husserl, la phénoménologie et ses développements », *La philosophie du monde scientifique et industriel, 1860 à 1940*, François Chatelet (sous la dir.), Paris, Hachette-Littérature, 1973, p. 255-285.

III

Autres ouvrages et autres articles sur la phénoménologie

- [108] Benoist Jocelyn, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997.
- [109] Biemel Walter, *Ecrits sur la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2009.
- [110] Cabestan Philippe (sous la coord.), *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2006.

- [111] Chrétien Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.
- [112] Courtine Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- [113] Dastur Françoise, *La phénoménologie en questions, Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004.
- [114] De Waelhens Alphonse, « Phénoménologie et réalisme », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 39^e année, Deuxième série, n°52, 1936, p. 497-517.
- [115] Escoubas Eliane, Waldenfels Bernhard (eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- [116] Fisette Denis, « Phénoménologie et métaphysique : remarque à propos d'un débat récent », *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Jean-Marc Narbonne, Luc Langlois (sous la dir.), Québec-Paris, PUL-Vrin, 1999, p. 91-116.
- [117] Fink Eugen, *Proximité et distance*. Essais et conférences phénoménologiques, tr. fr. J. Kessler, Grenoble, Millon, 1994.
- [118] Giovannangeli Daniel, *Le retard de la conscience*, Husserl, Sartre, Derrida, Bruxelles, Ousia, 2001.
- [119] Grondin Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- [120] Henry Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- [121] Kelkel Arion, *Le legs de la phénoménologie*, Paris, Kimé, 2001.
- [122] Legros Robert, *L'idée d'humanité, Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset « Le Livre de Poche », 1990.
- [123] Legros Robert, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1999.
- [124] Lyotard Jean-François, *La phénoménologie*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1954.
- [125] Marion Jean-Luc, Planty-Bonjour Guy (sous la dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.
- [126] Marion Jean-Luc, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, Quadrige/PUF, 2010.
- [127] Marion Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- [128] Merleau-Ponty Maurice, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960.
- Renaudie Pierre-Jean, « Expression et description : remarques sur les limites linguistiques de la phénoménologie », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Vol. 3, 2009, p. 1-35. En ligne sur : <<http://popups.ulg.ac.be/bap.htm>>
- [129] Ricœur Paul, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- [130] Ricœur Paul, *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- [131] Ricœur Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- [132] Ricœur Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- [133] Romano Claude, *L'aventure temporelle*, Paris, Quadrige/PUF, 2010.
- [134] Romano Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- [135] Sebbah François-David, Salanskis Jean-Michel, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris, Sens & Tonka, 2008.
- [136] Zahavi Dan, « Phénoménologie et métaphysique », traduit de l'anglais par D. Boucher, *Les Etudes philosophiques*, N°4/2008, p. 499-517.

IV

Autres ouvrages et autres articles

- [137] Aristote, *Métaphysique*, Tome 1, Livres A-Z, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.

- [138] Aristote, *La physique*, tr. fr. P. Pellegrin, GF Flammarion, 2^e éd., 2002.
- [139] Aristote, *Catégories et De l'interprétation*, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1966.
- [140] Aubenque Pierre, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* Paris, PUF, 2009.
- [141] Beyssade Jean-Marie, *Etudes sur Descartes*, Paris, Seuil, 2001.
- [142] Benoist Jocelyn, « Dépassement de la métaphysique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2, Tome 129, n° 2, p. 167-180.
- [143] H. Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1984.
- [144] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. M. Gandillac, revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008.
- [145] Caron Maxence, *Introduction à Heidegger*, Paris, Ellipses, 2005.
- [146] Chatelet François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.
- [147] Dastur Françoise, *philosophie et différence*, Chatou, Les Editions de la transparence, 2004.
- [148] Dekens Olivier, *La philosophie française contemporaine*, Paris, ellipses, 2006.
- [149] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- [150] Descartes René, *Discours de la méthode*, Présentation et dossier par L. Renault, Paris, Flammarion, 2000.
- [151] Descartes René, *Règles pour la direction de l'esprit*, tr. fr. et notes J. Brunschwig, Paris, Le Livre de Poche, 1963.
- [152] Descartes René, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1979.
- [153] Descombes Vincent, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979.
- [154] Fisette Denis, Fréchette Guillaume (dir.), *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007.
- [155] Foucault Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- [156] Gadamer Hans Georg, « Déconstruction et Herméneutique », in *L'herméneutique en perspective*, Paris, Vrin, 2005.
- [157] Grondin Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2006.
- [158] Gros Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.
- [159] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I, La science de la logique*, texte intégral, présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986.
- [160] Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- [161] Heidegger Martin, *Etre et Temps*, tr. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- [162] Heidegger Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- [163] Heidegger Martin, *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
- [164] Heidegger Martin, *Questions III/IV*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1966/1976.
- [165] Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction, présentation et notes par Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 3^e édition corrigée, 2006.
- [166] Kant Emmanuel, *Dissertation de 1770*, tr. fr. A. Pelletier, Paris, Vrin, 2007.
- [167] Kim Sang Ong-Van-Cung (sous la coord.), *Idée et idéalisme*, Paris, Vrin, 2006.
- [168] Levinas Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 1990.
- [169] Levinas Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Les Editions Fata Morgana, 1995.
- [170] Levinas Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.
- [171] Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 et 1974.
- [172] Lévi-Strauss Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1993.
- [173] Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.
- [174] Nietzsche Friedrich, *Le crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteaux*, tr. fr. J.-C. Hémery, Paris, Gallimard « folio/essais », 1974.

- [175] Nzinzi Pierre, « Le devenir logothéorique de la rationalité occidentale », *Revue Africaine de Philosophie Exchorésis*, n°2, Vol. 2, Libreville, Les Editions Raponda Walker, coll. « Hommes et Sociétés », 2004, p. 83-107.
- [176] Platon, *Phèdre*, tr. fr. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1964.
- [177] Platon, *La République*, traduction inédite, introduction et notes par G. Leroux, Paris, Flammarion, 2^e édition corrigée, 2004.
- [178] Rousseau Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, introduction et notes par C. Porset, Bordeaux, Ducros, 1970.
- [179] Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes/Discours sur les sciences et les arts*, Chronologie et introduction par Jacques Roger, Paris, Flammarion, 1971.
- [180] Russ Jacqueline, *Histoire de la philosophie I. Les pensées fondatrices*, Paris, A. Colin, 1998
- [181] Saint Augustin, *Les confessions*, traduction, préface et notes par J. Trabucco, Garnier Frères, 1964.
- [182] Saussure Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Publié par C. Bally et A. Séchehaye, avec la collaboration d'A. Riedlinger. Edition critique préparée par T. de Mauro. Postface de L.-J. Calvet, Paris, Payot, 1972.
- [183] Swain Gladys, *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie*, Toulouse, Ed. Edouard Privat, 1977.
- [184] Swain Gladys, *Dialogue avec l'insensé. Essais d'histoire de la psychiatrie*, précédé de « A la recherche d'une autre histoire de la folie » par Gauchet Marcel, Paris, Gallimard, 1994.
- [185] Vieillard-Baron Jean-Louis, « Temps et sujet. A propos de Saint Augustin », *Revue philosophique* n°3/2009, p. 355-368.

Table des matières

Remerciements

Avant-propos

Introduction générale.....15

Première partie :

Introduire à la critique derridienne de la phénoménologie à partir des présupposés logocentriques de la métaphysique

*Approche terminologique, histoire de la métaphysique
et phénoménologie du signe*

Première partie : introduction.....34

Chapitre premier : Derrida et l'ultime critique de la métaphysique

occidentale.....36

1. 1. Approche de deux terminologies derridiennes : la « métaphysique
de la présence » et le « logocentrisme ».....36
 - A. La « métaphysique de la présence » ou le thème directeur
de la critique derridienne.....37
 - B. Le « logocentrisme » ou l'unité historique de la rationalité
occidentale.....46
1. 2. Derrida et les présupposés logocentriques de la métaphysique : les cas
de Platon, Descartes et Hegel.....53
 - A. La critique derridienne de la dualité platonicienne du *logos*
et du *pharmakon*.....54
 - B. La critique derridienne du *cogito* cartésien : entre raison et folie (Derrida,
Descartes et Foucault).....63
 - a) *Raison et folie : Foucault critique de Descartes*.....64
 - b) *Raison et folie : Derrida critique de Foucault et de Descartes*.....72
 - C. La critique derridienne de la dialectique hégélienne.....78

Chapitre deuxième : La phénoménologie husserlienne des Recherches

***logiques* et la critique derridienne de la théorie de la signification.....91**

2. 1. Derrida et la phénoménologie : les prémisses d'une controverse.....91
 - A. La constitution des objets idéaux : Husserl et la reconnaissance
tardive du rôle de l'écriture.....92

B. Phénoménologie et métaphysique : proximité et distance.....	99
2. 2. L'objet de la controverse : Husserl et la théorie du signe ou la distinction entre « expression » et « indice ».....	112
A. Signification et langage.....	113
B. Expression et indice : l'expression comme seule porteuse de signification.....	118
a) <i>Le signe comme indice ou l'absence de la Bedeutung</i>	119
b) <i>Le signe comme expression et la présence de la Bedeutung</i>	123
C. La radicalisation de la distinction : l'évidence de la voix dans « la vie psychique solitaire ».....	131
2. 3. Derrida et la division phénoménologique du signe : le renversement de la perspective husserlienne.....	137
A. La division phénoménologique du signe et le présupposé métaphysique d'une pureté originelle du sens.....	139
B. L'impossible réduction de l'indice et l'irréductible impureté du sens.....	146
C. De la question du signe au thème de l'écriture : l'échec de la présence.....	156
a) <i>La voix et l'écriture : l'originarité du supplément</i>	157
b) <i>La voix comme expression du vivant et l'écriture comme supplément mortel</i>	166
D. La nouvelle configuration du signe : son irréductible unité différentielle.....	175
2. 4. Husserl et la question de l'évidence : signification et intuition.....	184
A. Le concept phénoménologique d'intentionnalité.....	185
B. L'évidence sensible et le statut phénoménologique de la perception externe.....	194
C. L'évidence du vécu et le statut phénoménologique de la perception immanente.....	202
D. L'évidence des « objets idéaux » et le statut phénoménologique de la perception catégoriale.....	213
E. Signification et « intuition remplissante » : Husserl et le problème de la vérité.....	220

2.5. Derrida et la critique de l'évidence : signification, intuition et itération.....	228
A. Signification et intuition : la défense de « l'autonomie absolue de la signification » (Derrida, Husserl, Jean-Luc Marion).....	229
a) <i>L'autonomie absolue de la signification : Derrida critique de Husserl</i>	230
b) <i>Signification, intuition et donation : J.-L. Marion critique de Derrida</i>	239
B. La mise en question de l'« unité intimement homogène » du vécu.....	248
C. L'itération comme structure constitutive du sens.....	257
Première partie : conclusion.....	267

Deuxième partie :

De la phénoménologie à la grammatologie.

Derrida et la déconstruction de la phénoménologie de l'idéalisme transcendantal à partir de l'expérience fondatrice de la constitution originaire

Deuxième partie : introduction.....	274
-------------------------------------	-----

Chapitre premier : Phénoménologie de l'idéalisme transcendantal et la critique derridienne de l'idée de fondation originaire.....

1. 1. Husserl et l'idée fondatrice de la constitution originaire : approche phénoménologique de la conscience et du temps.....	278
A. Réduction phénoménologique au moi originaire.....	279
a) <i>La conscience selon « l'attitude naturelle »</i>	280
b) <i>L'essence de la conscience ou son être comme domaine de l'évidence indubitable</i>	287
c) <i>La conscience transcendantale comme origine du monde</i>	296
d) <i>Intersubjectivité et ultime fondation de l'objectivité</i>	307

e) <i>Autrui et le caractère problématique de la constitution originale</i>	315
B. La réduction phénoménologique au temps originale.....	322
a) <i>Le temps objectif et la conscience subjective du temps</i>	323
b) <i>Temporalité et intentionnalité</i>	334
c) <i>L'« impression originale » et le primat en question du présent</i>	344
1. 2. Derrida et la critique de l'idée de fondation originale : la déconstruction de la conscience et du temps.....	357
A. Les ambiguïtés de la <i>Rückfrage</i> ou l'expérience aporétique de la contamination originale.....	358
a) <i>La réduction à l'origine, ses apories, son renversement de perspective</i>	359
b) <i>La complication originale et l'impossibilité d'une réduction complète</i>	370
c) <i>La trace et le transcendantal ou l'illusion de l'origine Absolue</i>	382
B. Subjectivité, altérité et spectralité : Derrida et la déconstruction du sujet.....	391
a) <i>Subjectivité et altérité (Derrida, Husserl, Levinas)</i>	392
b) <i>Subjectivité et spectralité</i>	406
C. La critique de la temporalité originale ou la déconstruction du « Présent vivant ».....	415
a) <i>Impression et rétention</i>	416
b) <i>Temporalité et espacement</i>	425

**Chapitre deuxième : Derrida et la fondation de la grammatologie dans les
limites de la phénoménologie.....433**

2. 1. Au fondement de la grammatologie : « tout est texte ».....	433
A. La grammatologie comme science de l'écriture ?.....	434
B. Sens et textualité : la généralisation du texte et la puissance de la métaphore.....	442
2. 2. Déconstruction et différance : l'héritage heideggérien de Derrida.....	454
A. De la phénoménologie à l'ontologie : Heidegger critique de Husserl	

et de la métaphysique.....	455
a) <i>Heidegger et l'objet de la phénoménologie.....</i>	456
b) <i>La transformation herméneutique de la phénoménologie.....</i>	463
c) <i>La phénoménologie en vue de l'ontologie fondamentale.....</i>	472
B. Sens et origine de la déconstruction : économie et stratégie.....	478
a) <i>L'idée de « déconstruction » et les ambiguïtés de sa définition.....</i>	480
b) <i>L'héritage heideggerien de la déconstruction et la critique derridienne.....</i>	488
c) <i>Derrida et le problème de l'herméneutique.....</i>	497
d) <i>De la différence ontologique à la différance : la radicalisation derridienne du projet heideggerien.....</i>	502
2. 3. Déconstruction et linguistique : Derrida lecteur de C. Lévi-Strauss et de F. de Saussure.....	510
A. Derrida et le structuralisme : le jeu comme détermination fondamentale de la structure.....	511
B. Derrida et la sémiologie saussurienne : le signe et la différance.....	521
Deuxième partie : conclusion.....	529
Conclusion générale.....	534
Bibliographie.....	548
Table des matières.....	558

Titre : Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl. Autour de la question de la « métaphysique de la présence »

Résumé : Cette étude est une introduction à la critique que Derrida a engagée à l'endroit de la phénoménologie de Husserl. Il s'agit précisément d'une critique dont l'épicentre est la « métaphysique de la présence », expression forgée par Derrida, pour rendre évident l'unité conceptuelle parfois insoupçonnée où continue de s'opérer la jointure entre phénoménologie et métaphysique. Cette unité conceptuelle reste l'attachement au présupposé de l'être comme « présence », que Derrida ne manque pas de déconstruire au motif de son impossibilité à apparaître dans sa plénitude. Dans cette étude divisée en deux grandes parties, nous avons voulu montrer comment Derrida part de la question de la signification chez Husserl dont il critique l'idéalisation extrême, pour ensuite opérer la déconstruction de la phénoménologie à partir de l'une de ses idées fortes, à savoir la réduction de tout phénomène à son fondement originaire dans la conscience. On peut voir que de part et d'autre, il relève et dénonce l'emprise intuitionniste de la métaphysique sur la phénoménologie.

Mots-clés : Phénoménologie, métaphysique de la présence, signification, réduction, intentionnalité, conscience, déconstruction, écriture, idéalité, différance, répétition, itération, trace, temporalité, intuition.

Title: Derrida and the critique of Husserl's phenomenology. About the question of « metaphysics of presence »

Summary: This study is an introduction to the critique that Derrida initiated about the Husserl's phenomenology. More accurately, the epicenter of that critique is the "metaphysics of presence", a phrase coined by Derrida. His goal is to bring out the conceptual unity that is oft-times unsuspected at the usual binding point between phenomenology and metaphysics. That conceptual unity represents the bond to the so-called being viewed as "presence" that Derrida successfully unravels by reason of his inability to reach his fullness. The study is divided into two main parts. First, we wanted to show how Derrida questions the Husserl's view on Meaning by criticizing its extreme idealization. Secondly, how he sets out to deconstruct phenomenology by utilizing one of his strong ideas, namely the reduction of all phenomena to the consciousness. We can see that all in all, he points out and denounces the intuitionist grip of metaphysics on phenomenology.

Keywords: Phenomenology, Metaphysics of presence, signification, reduction, intentionality, Consciousness, deconstruction, writing, ideality, différance, repetition, iteration, trace, temporality, intuition.

Discipline: PHILOSOPHIE

Equipe de Recherche IDENTITE et SUBJECTIVITE (EA 2129)
MRSH (Maison de la Recherche en Sciences Humaines)
Bureau SH-228
Université de Caen /Basse-Normandie-Campus 1
Esplanade de la Paix
14032 Caen cedex 5 - France.